Les Temps Modernes

7e année REVUE MENSUELLE n° 184-185

Directeur : JEAN-PAUL SARTRE

NUMÉRO SPÉCIAL

MAURICE MERLEAU-PONTY



Rédaction, Administration : 30, rue de l'Université, Paris 7e

Les Temps Modernes

revue mensuelle

paraît le premier du mois sur 192 pages



La Revue n'est pas responsable des manuscrits qui lui sont adressés
La rédaction reçoit le jeudi après-midi sur rendez-vous



RÉDACTION ET ADMINISTRATION

30, rue de l'Université, Paris-7e — Tél. BABylone 17-90



TARIF D'ABONNEMENT

	1 an	6 mois
France	38,00 NF	20,00 NF
Étranger	41,00 NF	22,00 NF
Supplément recommandé	7,20 NF	3,60 NF

TARIF ÉTRANGER EN DEVISES

	1 an	6 mois
Livres sterling	3	1/13
Dollars	8.40	4.5
Francs belges	420	230
Francs suisses	37	20
Lires	5 200	2 800

Les abonnements peuvent se régler par chèque bancaire, mandat-carte, mandat-poste, chèque postal (compte Paris 6999-04)

POUR TOUT CHANGEMENT D'ADRESSE
Envoyer la dernière bande et joindre la somme de 50 francs

Les Temps Modernes

L'ŒIL ET L'ESPRIT *

> *« Ce que j'essaie de vous traduire est plus mystérieux, s'enchevêtre aux racines mêmes de l'être, à la source impalpable des sensations. »*
>
> *J. Gasquet,* Cézanne.

I

La science manipule les choses et renonce à les habiter. Elle s'en donne des modèles internes et, opérant sur ces indices ou variables les transformations permises par leur définition, ne se confronte que de loin en loin avec le monde actuel. Elle est, elle a toujours été, cette pensée admirablement active, ingénieuse, désinvolte, ce parti pris de traiter tout être comme « objet en général », c'est-à-dire à la fois comme s'il ne nous était rien et se trouvait cependant prédestiné à nos artifices.

Mais la science classique gardait le sentiment de l'opacité du monde, c'est lui qu'elle entendait rejoindre par ses constructions, voilà pourquoi elle se croyait obligée de chercher pour ses opérations un fondement transcendant ou transcendantal. Il y a aujourd'hui — non dans la science, mais dans une philosophie des sciences assez répandue — ceci de tout nouveau que la pratique constructive se prend et se donne pour autonome, et que la pensée se réduit délibérément à l'ensemble des techniques de prise ou de captation qu'elle invente. Penser, c'est essayer, opérer, transformer, sous la seule réserve d'un contrôle expérimental où n'interviennent que des phénomènes

(*) Ce texte est d'abord paru dans la revue *Art de France,* 1961, n° 1. M. Pierre Bérès nous a autorisé à le reproduire ici. Qu'il soit remercié pour son extrême obligeance.

hautement « travaillés », et que nos appareils produisent [...] tôt qu'ils ne les enregistrent. De là toutes sortes de tentat[...] vagabondes. Jamais comme aujourd'hui la science n'a [...] sensible aux modes intellectuelles. Quand un modèle a ré[...] dans un ordre de problèmes, elle l'essaie partout. N[...] embryologie, notre biologie sont à présent toutes pleines [...] *gradients*, dont on ne voit pas au juste comment ils se [...]tinguent de ce que les classiques appelaient ordre ou tota[...] mais la question n'est pas posée, ne doit pas l'être. Le grad[...] est un filet qu'on jette à la mer sans savoir ce qu'il ramèn[...] Ou encore, c'est le maigre rameau sur lequel se feront [...] cristallations imprévisibles. Cette liberté d'opération est [...]tainement en passe de surmonter beaucoup de dilemmes va[...] pourvu que de temps à autre on fasse le point, qu'on [...] demande pourquoi l'outil fonctionne ici, échoue ailleurs, b[...] que cette science fluente se comprenne elle-même, qu'elle [...] voie comme construction sur la base d'un monde brut ou e[...]tant et ne revendique pas pour des opérations aveugles [...] valeur constituante que les « concepts de la nature » pouvai[...] avoir dans une philosophie idéaliste. Dire que le monde [...] par définition nominale l'objet X de nos opérations, c[...] porter à l'absolu la situation de connaissance du savant, com[...] si tout ce qui fut ou est n'avait jamais été que pour entrer [...] laboratoire. La pensée « opératoire » devient une sorte d[...]tificialisme absolu, comme on voit dans l'idéologie cyb[...]nétique, où les créations humaines sont dérivées d'un proces[...] naturel d'information, mais lui-même conçu sur le mod[...] des machines humaines. Si ce genre de pensée prend en cha[...] l'homme et l'histoire, et si, feignant d'ignorer ce que n[...] en savons pas contact et par position, elle entreprend de [...] construire à partir de quelques indices abstraits, comme l'[...] fait aux Etats-Unis une psychanalyse et un culturalisme dé[...]dents, puisque l'homme devient vraiment le *manipuland*[...] qu'il pense être, on entre dans un régime de culture où il [...] a plus ni vrai ni faux touchant l'homme et l'histoire, dans [...] sommeil ou un cauchemar dont rien ne saurait le réveill[...]

Il faut que la pensée de science — pensée de survol, pen[...] de l'objet en général — se replace dans un « il y a » préalab[...] dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouv[...] tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps, non pas [...] corps possible dont il est loisible de soutenir qu'il est u[...]

machine à information, mais ce corps actuel que j'appelle mien, la sentinelle qui se tient silencieusement sous mes paroles et sous mes actes. Il faut qu'avec mon corps se réveillent les *corps associés*, les « autres », qui ne sont pas mes congénères, comme dit la zooologie, mais qui me hantent, que je hante, avec qui je hante un seul Etre actuel, présent, comme jamais animal n'a hanté ceux de son espèce, son territoire ou son milieu. Dans cette historicité primordiale, la pensée allègre et improvisatrice de la science apprendra à s'appesantir sur les choses mêmes et sur soi-même, redeviendra philosophie...

Or l'art et notamment la peinture puisent à cette nappe de sens brut dont l'activisme ne veut rien savoir. Ils sont même seuls à le faire en toute innocence. A l'écrivain, au philosophe, on demande conseil ou avis, on n'admet pas qu'ils tiennent le monde en suspens, on veut qu'ils prennent position, ils ne peuvent décliner les responsabilités de l'homme parlant. La musique à l'inverse est trop en deçà du monde et du désignable pour figurer autre chose que des épures de l'Etre, son flux et son reflux, sa croissance, ses éclatements, ses tourbillons. Le peintre est seul à avoir droit de regard sur toutes choses sans aucun devoir d'appréciation. On dirait que devant lui les mots d'ordre de la connaissance et de l'action perdent leur vertu. Les régimes qui déclament contre la peinture « dégénérée » détruisent rarement les tableaux : ils les cachent, et il y a là un « on ne sait jamais » qui est presque une reconnaissance, le reproche d'évasion, on l'adresse rarement au peintre. On n'en veut pas à Cézanne d'avoir vécu caché à l'Estaque pendant la guerre de 1870, tout le monde cite avec respect son « c'est effrayant, la vie », quand le moindre étudiant, depuis Nietzsche, répudierait rondement la philosophie s'il était dit qu'elle ne nous apprend pas à être de grands vivants. Comme s'il y avait dans l'occupation du peintre une urgence qui passe toute autre urgence. Il est là, fort ou faible dans la vie, mais souverain sans conteste dans sa rumination du monde, sans autre « technique » que celle que ses yeux et ses mains se donnent à force de voir, à force de peindre, acharné à tirer de ce monde où sonnent les scandales et les gloires de l'histoire des *toiles* qui n'ajouteront guère aux colères ni aux espoirs des hommes, et personne ne murmure. Quelle est donc cette science secrète qu'il a ou qu'il cherche? Cette dimension

selon laquelle Van Gogh veut aller « plus loin »? Ce fon
mental de la peinture, et peut-être de toute la culture?

II

Le peintre « apporte son corps », dit Valéry. Et, en ef on ne voit pas comment un Esprit pourrait peindre. C'est prêtant son corps au monde que le peintre change le mo en peinture. Pour comprendre ces transsubstantiations, il f retrouver le corps opérant et actuel, celui qui n'est pas morceau d'espace, un faisceau de fonctions, qui est un en lacs de vision et de mouvement.

Il suffit que je voie quelque chose pour savoir la rejoin et l'atteindre, même si je ne sais pas comment cela se dans la machine nerveuse. Mon corps mobile compte au mo visible, en fait partie, et c'est pourquoi je peux le diri dans le visible. Par ailleurs il est vrai aussi que la vision suspendue au mouvement. On ne voit que ce qu'on regar Que serait la vision sans aucun mouvement des yeux, et co ment leur mouvement ne brouillerait-il pas les choses était lui-même réflexe ou aveugle, s'il n'avait pas ses anten sa clairvoyance, si la vision ne se précédait en lui? Tous m déplacements par principe figurent dans un coin de m paysage, sont reportés sur la carte du visible. Tout ce que vois par principe est à ma portée, au moins à la portée de m regard, relevé sur la carte du « je peux ». Chacune des de cartes est complète. Le monde visible et celui de mes proj moteurs sont des parties totales du même Etre.

Cet extraordinaire empiétement, auquel on ne songe assez, interdit de concevoir la vision comme une opération pensée qui dresserait devant l'esprit un tableau ou une rep sentation du monde, un monde de l'immanence et de l'idéal Immergé dans le visible par son corps, lui-même visible, voyant ne s'approprie pas ce qu'il voit : il l'approche se lement par le regard, il ouvre sur le monde. Et de son côté, monde, dont il fait partie, n'est pas en soi ou matière. M mouvement n'est pas une décision d'esprit, un faire abso qui décréterait, du fond de la retraite subjective, quelq changement de lieu miraculeusement exécuté dans l'étend

il est la suite naturelle et la maturation d'une vision. Je dis d'une chose qu'elle est mue, mais mon corps, lui *se* meut, mon mouvement *se* déploie. Il n'est pas dans l'ignorance de soi, il n'est pas aveugle pour soi, il rayonne d'un soi...

L'énigme tient en ceci que mon corps est à la fois voyant et visible. Lui qui regarde toutes choses, il peut aussi se regarder, et reconnaître dans ce qu'il voit alors l' « autre côté » de sa puissance voyante. Il se voit voyant, il se touche touchant, il est visible et sensible pour soi-même. C'est un soi, non par transparence, comme la pensée, qui ne pense quoi que ce soit qu'en l'assimilant, en le constituant, en le transformant en pensée — mais un soi par confusion, narcissisme, inhérence de celui qui voit à ce qu'il voit, de celui qui touche à ce qu'il touche, du sentant au senti — un soi donc qui est pris entre des choses, qui a une face et un dos, un passé et un avenir...

Ce premier paradoxe ne cessera pas d'en produire d'autres. Visible et mobile, mon corps est au nombre des choses, il est l'une d'elles, il est pris dans le tissu du monde et sa cohésion est celle d'une chose. Mais, puisqu'il voit et se meut, il tient les choses en cercle autour de soi, elles sont une annexe ou un prolongement de lui-même, elles sont incrustées dans sa chair, elles font partie de sa définition pleine et le monde est fait de l'étoffe même du corps. Ces renversements, ces antinomies sont diverses manières de dire que la vision est prise ou se fait du milieu des choses, là où un visible se met à voir, devient visible pour soi et par la vision de toutes choses, là où persiste, comme l'eau mère dans le cristal, l'indivision du sentant et du senti.

Cette intériorité-là ne précède pas l'arrangement matériel du corps humain, et pas davantage elle n'en résulte. Si nos yeux étaient faits de telle sorte qu'aucune partie de notre corps ne tombât sous notre regard, ou si quelque malin dispositif, nous laissant libre de promener nos mains sur les choses, nous empêchait de toucher notre corps — ou simplement si, comme certains animaux, nous avions des yeux latéraux, sans recoupement des champs visuels — ce corps qui ne se réfléchirait pas, ne se sentirait pas, ce corps presque adamantin, qui ne serait pas tout à fait chair, ne serait pas non plus un corps d'homme, et il n'y aurait pas d'humanité.

Mais l'humanité n'est pas produite comme un effet par [nos] articulations, par l'implantation de nos yeux (et encore m[oins] par l'existence des miroirs qui pourtant rendent seuls visi[bles] pour nous notre corps entier). Ces contingences et d'au[tres] semblables, sans lesquelles il n'y aurait pas d'homme, [ne] font pas, par simple sommation, qu'il y ait un seul hom[me]. L'animation du corps n'est pas l'assemblage l'une contre l'a[utre] de ses parties — ni d'ailleurs la descente dans l'auto[mate] d'un esprit venu d'ailleurs, ce qui supposerait encore qu[e le] corps lui-même est sans dedans et sans « soi ». Un c[orps] humain est là quand, entre voyant et visible, entre touc[hant] et touché, entre un œil et l'autre, entre la main et la m[ain] se fait une sorte de recroisement, quand s'allume l'étinc[elle] du sentant-sensible, quand prend ce feu qui ne cessera [pas] de brûler, jusqu'à ce que tel accident du corps défass[e ce] que nul accident n'aurait suffi à faire...

Or, dès que cet étrange système d'échanges est donné, [tous] les problèmes de la peinture sont là. Ils illustrent l'éni[gme] du corps et elle les justifie. Puisque les choses et mon c[orps] sont faits de la même étoffe, il faut que sa vision se fass[e de] quelque manière en elles, ou encore que leur visibilité m[ani]feste se double en lui d'une visibilité secrète : « la nature [est] à l'intérieur », dit Cézanne. Qualité, lumière, couleur, pro[fon]deur, qui sont là-bas devant nous, n'y sont que parce qu'e[lles] éveillent un écho dans notre corps, parce qu'il leur fait accu[eil]. Cet équivalent interne, cette formule charnelle de leur [pré]sence que les choses suscitent en moi, pourquoi à leur tou[r ne] susciteraient-ils pas un tracé, visible encore, où tout a[utre] regard retrouvera les motifs qui soutiennent son inspec[tion] du monde? Alors paraît un visible à la deuxième puissa[nce], essence charnelle ou icône du premier. Ce n'est pas un dou[ble] affaibli, un trompe-l'œil, une autre *chose*. Les animaux pe[ints] sur la paroi de Lascaux n'y sont pas comme y est la fente o[u la] boursouflure du calcaire. Ils ne sont pas davantage *aille[urs]*. Un peu en avant, un peu en arrière, soutenus par sa ma[sse] dont ils se servent adroitement, ils rayonnent autour d'[elle] sans jamais rompre leur insaisissable amarre. Je serais b[ien] en peine de dire *où* est le tableau que je regarde. Car je [ne] le regarde pas comme on regarde une chose, je ne le fixe [pas] en son lieu, mon regard erre en lui comme dans les nim[bes]

le l'Etre, je vois selon ou avec lui plutôt que je ne le vois.

Le mot d'image est mal famé parce qu'on a cru étourdiment qu'un dessin était un décalque, une copie, une seconde chose, t l'image mentale un dessin de ce genre dans notre bric-à-brac rivé. Mais si en effet elle n'est rien de pareil, le dessin et le ableau n'appartiennent pas plus qu'elle à l'en soi. Ils sont le ledans du dehors et le dehors du dedans, que rend possible a duplicité du sentir, et sans lesquels on ne comprendra amais la quasi-présence et la visibilité imminente qui font out le problème de l'imaginaire. Le tableau, la mimique lu comédien ne sont pas des auxiliaires que j'emprunterais u monde vrai pour viser à travers eux des choses prosaïques n leur absence. L'imaginaire est beaucoup plus près et beau-oup plus loin de l'actuel : plus près puisqu'il est le diagramme le sa vie dans mon corps, sa pulpe ou son envers charnel pour a première fois exposés aux regards, et qu'en ce sens-là, omme le dit énergiquement Giacometti[1] : « Ce qui m'inté-esse dans toutes les peintures, c'est la ressemblance, c'est-à-lire ce qui pour moi est la ressemblance : ce qui me fait lécouvrir un peu le monde extérieur. » Beaucoup plus loin, uisque le tableau n'est un analogue que selon le corps, qu'il 'offre pas à l'esprit une occasion de repenser les rapports onstitutifs des choses, mais au regard, pour qu'il les épouse, es traces de la vision du dedans, à la vision ce qui la tapisse ntérieurement, la texture imaginaire du réel.

Dirons-nous donc qu'il y a un regard du dedans, un troisième eil qui voit les tableaux et même les images mentales, comme n a parlé d'une troisième oreille qui saisit les messages du lehors à travers la rumeur qu'ils soulèvent en nous? A quoi on, quand toute l'affaire est de comprendre que nos yeux de hair sont déjà beaucoup plus que des récepteurs pour les umières, les couleurs et les lignes : des computeurs du monde, ui ont le don du visible comme on dit que l'homme inspiré a e don des langues. Bien sûr ce don se mérite par l'exercice, et e n'est pas en quelques mois, ce n'est pas non plus dans la olitude qu'un peintre entre en possession de sa vision. La uestion n'est pas là : précoce ou tardive, spontanée ou formée u musée, sa vision en tout cas n'apprend qu'en voyant, n'ap-

1. G. Charbonnier, *Le Monologue du peintre*, Paris 1959, p. 172.

prend que d'elle-même. L'œil voit le monde, et ce qui manq au monde pour être tableau, et ce qui manque au table pour être lui-même, et, sur la palette, la couleur que le table attend, et il voit, une fois fait, le tableau qui répond à to ces manques, et il voit les tableaux des autres, les répon autres à d'autres manques. On ne peut pas plus faire inventaire limitatif du visible que des usages possibles d'u langue ou seulement de son vocabulaire et de ses tournur Instrument qui se meut lui-même, moyen qui s'invente ses fi l'œil est *ce qui* a été ému par un certain impact du mon et le restitue au visible par les traces de la main. Dans quelq civilisation qu'elle naisse, de quelques croyances, de quelqu motifs, de quelques pensées, de quelques cérémonies qu'e s'entoure, et lors même qu'elle paraît vouée à autre cho depuis Lascaux jusqu'aujourd'hui, pure ou impure, figurati ou non, la peinture ne célèbre jamais d'autre énigme q celle de la visibilité.

Ce que nous disons là revient à un truisme : le monde peintre est un monde visible, rien que visible, un mon presque fou, puisqu'il est complet n'étant cependant que pa tiel. La peinture réveille, porte à sa dernière puissance, délire qui est la vision même, puisque voir c'est *avoir à di tance*, et que la peinture étend cette bizarre possession à to les aspects de l'Etre, qui doivent de quelque façon se fai visibles pour entrer en elle. Quand le jeune Berenson parla à propos de la peinture italienne, d'une évocation des valeu tactiles, il ne pouvait guère se tromper davantage : la peintu n'évoque rien, et notamment pas le tactile. Elle fait tout aut chose, presque l'inverse : elle donne existence visible à ce q la vision profane croit invisible, elle fait que nous n'ayo pas besoin de « sens musculaire » pour avoir la voluminosi du monde. Cette vision dévorante, par-delà les « donné visuelles », ouvre sur une texture de l'Etre dont les messag sensoriels discrets ne sont que les ponctuations ou les césur et que l'œil habite, comme l'homme sa maison.

Restons dans le visible au sens étroit et prosaïque : peintre, quel qu'il soit, *pendant qu'il peint*, pratique une thé rie magique de la vision. Il lui faut bien admettre que l choses passent en lui ou que, selon le dilemme sarcastiq de Malebranche, l'esprit sort par les yeux pour aller se pr

mener dans les choses, puisqu'il ne cesse d'ajuster sur elles sa voyance. (Rien n'est changé s'il ne peint pas sur le motif : il peint en tout cas parce qu'il a vu, parce que le monde a, au moins une fois gravé en lui les chiffres du visible.) Il lui faut bien avouer, comme dit un philosophe, que la vision est miroir ou concentration de l'univers, ou que, comme dit un autre l'ἴδιος κόσμος ouvre par elle sur un κοῖνος κόσμος, enfin que la même chose est là-bas au cœur du monde et ici au cœur de la vision, la même ou, si l'on y tient, une chose *semblable,* mais selon une similitude efficace, qui est parente, genèse, métamorphose de l'être en sa vision. C'est la montagne elle-même qui, de là-bas, se fait voir du peintre, c'est elle qu'il interroge du regard.

Que lui demande-t-il au juste? De dévoiler les moyens, rien que visibles, par lesquels elle se fait montagne sous nos yeux. Lumière, éclairage, ombres, reflets, couleur, tous ces objets de la recherche ne sont pas tout à fait des êtres réels : ils n'ont, comme les fantômes, d'existence que visuelle. Ils ne sont même que sur le seuil de la vision profane, ils ne sont communément pas vus. Le regard du peintre leur demande comment ils s'y prennent pour faire qu'il y ait soudain quelque chose, et cette chose, pour composer ce talisman de monde, pour nous faire voir le visible. La main qui pointe vers nous dans la *Ronde de Nuit* est vraiment là quand son ombre sur le corps du capitaine nous la présente simultanément de profil. Au croisement des deux vues incompossibles, et qui pourtant sont ensemble, se tient la spatialité du capitaine. De ce jeu d'ombres ou d'autres semblables, tous les hommes qui ont des yeux ont été quelque jour témoins. C'est lui qui leur faisait voir des choses et un espace. Mais il opérait en eux sans eux, il se dissimulait pour montrer la chose. Pour la voir, elle, il ne fallait pas le voir, lui. Le visible au sens profane oublie ses prémisses, il repose sur une visibilité entière qui est à recréer, et qui délivre les fantômes captifs en lui. Les modernes comme on sait, en ont affranchi beaucoup d'autres, ils ont ajouté bien des notes sourdes à la gamme officielle de nos moyens de voir. Mais l'interrogation de la peinture vise en tout cas cette genèse secrète et fiévreuse des choses dans notre corps.

Ce n'est donc pas la question de celui qui sait à celui qui ignore, la question du maître d'école. C'est la question de

celui qui ne sait pas à une vision qui sait tout, que nous
faisons pas, qui se fait en nous. Max Ernst (et le surréalism
dit avec raison : « De même que le rôle du poète depuis
célèbre lettre du voyant consiste à écrire sous la dictée de
qui se pense, ce qui s'articule en lui, le rôle du peintre est
cerner et de projeter ce qui se voit en lui [2]. » Le peintre
dans la fascination. Ses actions les plus propres — ces gest
ces tracés dont il est seul capable, et qui seront pour les aut
révélation, parce qu'ils n'ont pas les mêmes manques q
lui — il lui semble qu'ils émanent des choses mêmes, com
le dessin des constellations. Entre lui et le visible, les rô
inévitablement s'inversent. C'est pourquoi tant de peint
ont dit que les choses les regardent, et André Marchand ap
Klee : « Dans une forêt, j'ai senti à plusieurs reprises que
n'était pas moi qui regardais la forêt. J'ai senti, certains jou
que c'étaient les arbres qui me regardaient, qui me parlaien
Moi j'étais là, écoutant... Je crois que le peintre doit êt
transpercé par l'univers et non vouloir le transperce
J'attends d'être intérieurement submergé, enseveli. Je pei
peut-être pour surgir [3]. » Ce qu'on appelle inspiration devr
être pris à la lettre : il y a vraiment inspiration et expirati
de l'Etre, respiration dans l'Etre, action et passion si peu d
cernables qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu, qui pei
et qui est peint. On dit qu'un homme est né à l'instant où
qui n'était au fond du corps maternel qu'un visible virtu
se fait à la fois visible pour nous et pour soi. La vision d
peintre est une naissance continuée.

On pourrait chercher dans les tableaux eux-mêmes une ph
losophie figurée de la vision et comme son iconographie. C
n'est pas un hasard, par exemple, si souvent, dans la peintu
hollandaise (et dans beaucoup d'autres), un intérieur dése
est « digéré » par « l'œil rond du miroir »[4]. Ce regard pr
humain est l'emblème de celui du peintre. Plus complèteme
que les lumières, les ombres, les reflets, l'image spéculai
ébauche dans les choses le travail de vision. Comme tous l
autres objets techniques, comme les outils, comme les signe

2. G. Charbonnier, *id.*, p. 34.
3. G. Charbonnier, *id.*, p. 143-145.
4. Claudel, *Introduction à la peinture hollandaise*, Paris 193
rééd. 1946.

miroir a surgi sur le circuit ouvert du corps voyant au
rps visible. Toute technique est « technique du corps ».
lle figure et amplifie la structure métaphysique de notre
hair. Le miroir apparaît parce que je suis voyant-visible,
irce qu'il y a une réflexivité du sensible, il la traduit et la
double, Par lui, mon dehors se complète, tout ce que j'ai de
us secret passe dans ce *visage*, cet être plat et fermé que déjà
e faisait soupçonner mon reflet dans l'eau. Schilder [5] observe
ie, fumant la pipe devant le miroir, je sens la surface lisse
brûlante du bois non seulement là où sont mes doigts,
ais aussi dans ces doigts glorieux, ces doigts seulement
sibles qui sont au fond du miroir. Le fantôme du miroir
aîne dehors ma chair, et du même coup tout l'invisible de
on corps peut investir les autres corps que je vois. Désormais
on corps peut comporter de segments prélevés sur celui des
itres comme ma substance passe en eux, l'homme est miroir
our l'homme. Quant au miroir il est l'instrument d'une uni-
rselle magie qui change les choses en spectacles, les spec-
cles en choses, moi en autrui et autrui en moi. Les peintres
it souvent rêvé sur les miroirs parce que, sous ce « truc
écanique » comme sous celui de la perspective [6], ils recon-
issaient la métamorphose du voyant et du visible, qui est
définition de notre chair et celle de leur vocation. Voilà
ourquoi aussi ils ont souvent aimé (ils aiment encore : qu'on
ie les dessins de Matisse) à se figurer eux-mêmes en train de
indre, ajoutant à ce qu'il voyaient alors ce que les choses
yaient d'eux, comme pour attester qu'il y a une vision totale
absolue, hors de laquelle rien ne demeure, et qui se referme
r eux-mêmes. Comment nommer, où placer dans le monde
l'entendement ces opérations occultes, et les philtres, les
oles qu'elles préparent? Le sourire d'un monarque mort
puis tant d'années, dont parlait la *Nausée*, et qui continue
se produire et de se reproduire à la surface d'une toile,
st trop peu de dire qu'il y est en image ou en essence : il
est lui-même en ce qu'il eut de plus vivant, dès que je regarde
tableau. L' « instant du monde » que Cézanne voulait
indre et qui est depuis longtemps passé, ses toiles continuent

5. P. Schilder, *The Image and appearance of the human body*, w York, 1935, rééd. 1950.

6. Robert Delaunay, *Du cubisme à l'art abstrait*, cahiers publiés r Pierre Francastel, Paris 1957.

de nous le jeter, et sa montagne Sainte-Victoire se fait e refait d'un bout à l'autre du monde, autrement, mais moins énergiquement que dans la roche dure au-dessus d'. Essence et existence, imaginaire et réel, visible et invisi la peinture brouille toutes nos catégories en déployant univers onirique d'essences charnelles, de ressemblances caces, de significations muettes.

III

Comme tout serait plus limpide dans notre philosophie l'on pouvait exorciser ces spectres, en faire des illusions ou perceptions sans objet, en marge d'un monde sans équivoq La *Dioptrique* de Descartes est cette tentative, C'est le b viaire d'une pensée qui ne veut plus hanter le visible et déc de le reconstruire selon le modèle qu'elle s'en donne. Il la peine de rappeler ce que fut cet essai, et cet échec.

Nul souci donc de coller à la vision. Il s'agit de sa « comment elle se fait », mais dans la mesure nécessaire p inventer en cas de besoin quelques « organes artificiel qui la corrigent. On ne raisonnera pas tant sur la lumière nous voyons que sur celle qui du dehors entre dans nos y et commande la vision; et l'on se bornera là-dessus à « deux trois comparaisons qui aident à la concevoir » d'une mani qui explique ses propriétés connues et permette d'en dédu d'autres [8]. A prendre les choses ainsi, le mieux est de pen la lumière comme une action par contact, telle que celle choses sur le bâton de l'aveugle. Les aveugles, dit Descar « voient des mains » [9]. Le modèle cartésien de la vision, c' le toucher.

Il nous débarrasse aussitôt de l'action à distance et de ce ubiquité qui fait toute la difficulté de la vision (et aussi tou sa vertu). Pourquoi rêver maintenant sur les reflets, sur l miroirs? Ces doubles irréels sont une variété de choses, sont des effets réels comme le rebondissement d'une balle.

7. *Dioptrique,* Dicours VII, édition Adam et Tannery, VI, p. 1
8. Descartes, *Dicours I,* éd. cit. p. 83.
9. *Ibid.,* p. 84.

le reflet ressemble à la chose même, c'est qu'il agit à peu près sur les yeux comme ferait une chose. Il trompe l'œil, il engendre une perception sans objet, mais qui n'affecte pas notre idée du monde. Dans le monde, il y a la chose même, et il y a hors d'elle cette autre chose qui est le rayon réfléchi, et qui se trouve avoir avec la première une correspondance réglée, deux individus donc, liés du dehors par la causalité. La ressemblance de la chose et de son image spéculaire n'est pour elles qu'une dénomination extérieure, elle appartient à la pensée. Le louche rapport de ressemblance est dans les choses un clair rapport de projection. Un cartésien ne *se* voit pas dans le miroir : il voit un mannequin, un « dehors » dont il a toutes raisons de penser que les autres le voient pareillement, mais qui, pas plus pour lui-même que pour eux, n'est une chair. Son « image » dans le miroir est un effet de la mécanique des choses; s'il s'y reconnaît, s'il la trouve « ressemblante », c'est sa pensée qui tisse ce lien, l'image spéculaire n'est rien *de* lui.

Il n'y a plus de puissance des icônes. Si vivement qu'elle « nous représente » les forêts, les villes, les hommes, les batailles, les tempêtes, la taille-douce ne leur ressemble pas : ce n'est qu'un peu d'encre posée çà et là sur le papier. A peine retient-elle des choses leur figure, une figure aplatie sur un seul plan, déformée, et qui *doit* être déformée — le carré en losange, le cercle en ovale — *pour* représenter l'objet. Elle n'en est l' « image » qu'à condition de « ne lui pas ressembler »[10]. Si ce n'est par ressemblance, comment agit-elle? Elle « excite notre pensée » à « concevoir », comme font les signes et les paroles « qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient »[11]. La gravure nous donne des indices suffisants, des « moyens » sans équivoque pour former une idée de la chose qui ne vient pas de l'icône, qui naît en nous à son « occasion ». La magie des espèces intentionnelles, la vieille idée de la ressemblance efficace, imposée par les miroirs et les tableaux, perd son dernier argument si toute la puissance du tableau est celle d'un texte proposé à notre lecture, sans aucune promiscuité du voyant et du visible. Nous sommes dispensés de comprendre comment la peinture des choses dans le

10. *Ibid.*, IV, p. 112-114.
11. *Ibid.*, p. 112-114.

corps pourrait les *faire* sentir à l'âme, tâche impossible, puisque la ressemblance de cette peinture aux choses aurait à son tour besoin d'être vue, qu'il nous faudrait « d'autres yeux dans notre cerveau avec lesquels nous la puissions apercevoir »[12], et que le problème de la vision reste entier quand on s'est donné ces simulacres errants entre les choses et nous. Pas plus que les tailles-douces, ce que la lumière trace dans nos yeux et de là dans notre cerveau ne ressemble au monde visible. Des choses aux yeux et des yeux à la vision il ne passe rien de plus que des choses aux mains de l'aveugle et de ses mains à sa pensée. La vision n'est pas la métamorphose des choses mêmes en leur vision, la double appartenance des choses au grand monde et à un petit monde privé. C'est une pensée qui déchiffre strictement les signes donnés dans le corps. La ressemblance est le résultat de la perception, non son ressort. A plus forte raison l'image mentale, la voyance qui nous rend présent ce qui est absent, n'est-elle rien comme une percée vers le cœur de l'Etre : c'est encore une pensée appuyée sur des indices corporels, cette fois insuffisants, auxquels elle fait dire plus qu'ils ne signifient. Il ne reste rien du monde onirique de l'analogie...

Ce qui nous intéresse dans ces célèbres analyses, c'est qu'elles rendent sensible que toute théorie de la peinture est une métaphysique. Descartes n'a pas beaucoup parlé de la peinture, et l'on pourrait trouver abusif de faire état de ce qu'il dit en deux pages des tailles-douces. Pourtant, s'il n'en parle qu'en passant, cela même est significatif : la peinture n'est pas pour lui une opération centrale qui contribue à définir notre accès à l'être; c'est un mode ou une variante de la pensée canoniquement définie par la possession intellectuelle et l'évidence. Dans le peu qu'il en dit, c'est cette option qui s'exprime, et une étude plus attentive de la peinture dessinerait une autre philosophie. Il est significatif aussi qu'ayant à parler des « tableaux » il prenne pour typique le dessin. Nous verrons que la peinture entière est présente dans chacun de ses moyens d'expression : il y a un dessin, une ligne qui renferment toutes ses hardiesses. Mais ce qui plait à Descartes dans les tailles-douces, c'est qu'elles gardent la forme des objets ou du moins nous en offrent des signes suffisants.

12. *Ibid.*, VI, p. 130.

lles donnent une présentation de l'objet par son dehors ou son ıveloppe. S'il avait examiné cette autre et plus profonde ıverture aux choses que nous donnent les qualités secondes, otamment la couleur, comme il n'y a pas de rapport réglé ı projectif entre elles et les propriétés vraies des choses, et ɔmme pourtant leur message est compris de nous, il se serait ouvé devant le problème d'une universalité et d'une ouverıre aux choses sans concept, obligé de chercher comment murmure indécis des couleurs peut nous présenter des ıoses, des forêts, des tempêtes, enfin le monde, et peut-être intégrer la perspective comme cas particulier à un pouvoir ıtologique plus ample. Mais il va de soi pour lui que la couur est ornement, coloriage, que toute la puissance de la einture repose sur celle du dessin, et celle du dessin sur le ıpport réglé qui existe entre lui et l'espace en soi tel que enseigne la projection perspective. Le fameux mot de Pascal ır la frivolité de la peinture qui nous attache à des images ont l'original ne nous toucherait pas, c'est un mot cartésien. 'est pour Descartes une évidence qu'on ne peut peindre que es choses existantes, que leur existence est d'être étendues, que le dessin rend possible la peinture en rendant possible représentation de l'étendue. La peinture n'est alors qu'un rtifice qui présente à nos yeux une projection semblable à elle que les choses y inscriraient et y inscrivent dans la perception commune, nous fait voir en l'absence de l'objet vrai ɔmme on voit l'objet vrai dans la vie et notamment nous ıit voir de l'espace là où il n'y en a pas [13]. Le tableau est une ıose plate qui nous donne artificieusement ce que nous verons en présence de choses « diversement relevées » parce u'il nous donne selon la hauteur et la largeur des signes iacritiques suffisants de la dimension qui lui manque. La rofondeur est une *troisième dimension* dérivée des deux ıtres.

Arrêtons-nous sur elle, cela en vaut la peine. Elle a d'abord uelque chose de paradoxal : je vois des objets qui se cachent

13. Le système des moyens par lesquels elle nous fait voir est bjet de science. Pourquoi donc ne produirions-nous pas méthoiquement de parfaites images du monde, une peinture universelle élivrée de l'art personnel, comme la langue universelle nous délirerait de tous les rapports confus qui traînent dans les langues xistantes?

l'un l'autre, et que donc je ne vois pas, puisqu'ils sont l'un c rière l'autre. Je la vois et elle n'est pas visible, puisqu' se compte de notre corps aux choses, et que nous somm collés à lui... Ce mystère est un faux mystère, je ne la v pas vraiment, ou si je la vois, c'est une autre largeur. Sur ligne qui joint mes yeux à l'horizon, le premier plan ca à jamais les autres, et, si latéralement, je crois voir les obj échelonnés, c'est qu'ils ne se masquent pas tout à fait : je vois donc l'un hors de l'autre, selon une largeur autrem comptée. On est toujours en deçà de la profondeur, ou delà. Jamais les choses ne *sont* l'une derrière l'autre. L'emp tement et la latence des choses n'entrent pas dans leur d nition, n'expriment que mon incompréhensible solidar avec l'une d'elles, mon corps, et, dans tout ce qu'ils ont positif, ce sont des pensées que je forme et non des attrib des choses : je sais qu'en ce même moment un autre homm autrement placé — encore mieux : Dieu, qui est partout pourrait pénétrer leur cachette et les verrait déployées. que j'appelle profondeur n'est rien ou c'est ma participatio un Etre sans restriction, et d'abord à l'être de l'espace p delà tout point de vue. Les choses empiètent les unes sur autres *parce qu'elles sont l'une hors de l'autre*. La preuve est que je puis voir de la profondeur en regardant un table qui, tout le monde l'accordera, n'en a pas, et qui organise po moi l'illusion d'une illusion... Cet être à deux dimensions, q m'en fait voir une autre, c'est un être troué, comme disaie les hommes de la Renaissance, une fenêtre... Mais la fenêt n'ouvre en fin de compte que sur le *partes extra partes*, sur hauteur et la largeur qui sont seulement vues d'un aut biais, sur l'absolue positivité de l'Etre.

C'est cet espace sans cachette, qui en chacun de ses poin est, ni plus ni moins, ce qu'il est, c'est cette identité de l'Et qui soutient l'analyse des tailles-douces. L'espace est en so ou plutôt il est l'en soi par excellence, sa définition est d'êt en soi. Chaque point de l'espace est et est pensé là où il es l'un ici, l'autre là, l'espace est l'évidence du où. Orientatio polarité, enveloppement sont en lui des phénomènes dérivé liés à ma présence. Lui repose absolument en soi, est partou égal à soi, homogène, et ses dimensions par exemple sont pa définition substituables.

Comme toutes les ontologies classiques, celle-ci érige en structure de l'Etre certaines propriétés des êtres, et en cela elle est vraie et fausse, on pourrait dire, en renversant le mot de Leibnitz : vraie dans ce qu'elle nie et fausse dans ce qu'elle affirme. L'espace de Descartes est vrai contre une pensée assujettie à l'empirique et qui n'ose pas construire. Il fallait d'abord idéaliser l'espace, concevoir cet être parfait en son genre, clair, maniable et homogène, que la pensée survole sans point de vue, et qu'elle reporte en entier sur trois axes rectangulaires, pour qu'on pût un jour trouver les limites de la construction, comprendre que l'espace n'a pas trois dimensions, ni plus ni moins, comme un animal a quatre ou deux pattes, que les dimensions sont prélevées par les diverses métriques sur une dimensionnalité, un Etre polymorphe, qui les justifie toutes sans être complètement exprimé par aucune. Descartes avait raison de délivrer l'espace. Son tort était de l'ériger en un être positif, au-delà de tout point de vue, de toute latence, de toute profondeur, sans aucune épaisseur vraie.

Il avait raison aussi de s'inspirer des techniques perspectives de la Renaissance : elles ont encouragé la peinture à produire librement des expériences de profondeur, et en général des présentations de l'Etre. Elles n'étaient fausses que si elles prétendaient clore la recherche et l'histoire de la peinture, fonder une peinture exacte et infaillible. Panofsky l'a montré à propos des hommes de la Renaissance [14], cet enthousiasme n'était pas sans mauvaise foi. Les théoriciens tentaient d'oublier le champ visuel sphérique des Anciens, leur perspective angulaire, qui lie la grandeur apparente, non à la distance, mais à l'angle sous lequel nous voyons l'objet, ce qu'ils appelaient dédaigneusement la *perspectiva naturalis* ou *communis*, au profit d'une *perspectiva artificialis* capable en principe de fonder une construction exacte, et ils allaient, pour accréditer ce mythe, jusqu'à expurger Euclide, omettant de leurs traductions le théorème VIII qui les gênait. Les peintres, eux, savaient d'expérience qu'aucune des techniques de la perspective n'est une solution exacte, qu'il n'y a pas de projection du monde existant qui le respecte à tous égards

14. E. Panofsky, *Die Perspektive als symbolische Form*, dans *Vorträge der Bibliotek Warburg, IV* (1924-1925).

et mérite de devenir la loi fondamentale de la peinture,
que la perspective linéaire est si peu un point d'arrivée qu'el
ouvre au contraire à la peinture plusieurs chemins : avec l
Italiens celui de la représentation de l'objet, mais avec l
peintres du Nord celui du *Hochraum*, du *Nahraum*, du *Schrg*
raum... Ainsi la projection plane n'excite pas toujours not
pensée à retrouver la forme vraie des choses, comme le croya
Descartes : passé un certain degré de déformation, c'est a
contraire à notre point de vue qu'elle renvoie; quant au
choses, elles fuient dans un éloignement que nulle pense
ne franchit. Quelque chose dans l'espace échappe à nos ten
tatives de survol. La vérité est que nul moyen d'expressio
acquis ne résout les problèmes de la peinture, ne la tran
forme en technique, parce que nulle forme symbolique n
fonctionne jamais comme un stimulus : là où elle a opér
et agi, c'est conjointement avec tout le contexte de l'œuvre
et nullement par les moyens du trompe-l'œil. Le *Stilmomen*
ne dispense jamais du *Wermoment* [15]. Le langage de la pein
ture n'est pas, lui, « institué de la Nature » : il est à fai
et à refaire. La perspective de la Renaissance n'est pas u
« truc » infaillible : ce n'est qu'un cas particulier, une dat
un moment dans une information poétique du monde qu
continue après elle.

Descartes cependant ne serait pas Descartes s'il avait pens
éliminer l'énigme de la vision. Il n'y a pas de vision san
pensée. Mais il ne *suffit* pas de penser pour voir : la vision
est une pensée conditionnée, elle naît « à l'occasion » de ce
qui arrive dans le corps, elle est « excitée » à penser par lui
Elle ne choisit ni d'être ou de n'être pas, ni de penser cec
ou cela. Elle doit porter en son cœur cette pesanteur, cett
dépendance qui ne peuvent lui advenir par une intrusion
de dehors. Tels événements du corps sont « institués de la
nature » pour nous donner à voir ceci ou cela. La pensée de
la vision fonctionne selon un programme et une loi qu'elle
ne s'est pas donnés, elle n'est pas en possession de ses propres
prémisses, elle n'est pas pensée toute présente, tout actuelle,
il y a en son centre un mystère de passivité. La situation est
donc celle-ci : tout ce qu'on dit et pense de la vision fait
d'elle une pensée. Quand par exemple on veut comprendre

15. *Ibid.*

omment nous voyons la situation des objets, il n'y a pas autre ressource que de supposer l'âme capable, sachant où nt les parties de son corps, de « transférer de là son atten-on » à tous les points de l'espace qui sont dans le prolon-ement des membres[16]. Mais ceci n'est encore qu'un modèle » de l'événement. Car cet espace de son corps qu'elle end aux choses, ce premier *ici* d'où viendront tous les *là*, omment le sait-elle? Il n'est pas comme eux un mode quel-onque, un échantillon de l'étendue, c'est le lieu du corps u'elle appelle « sien », c'est un lieu qu'elle habite. Le corps u'elle anime n'est pas pour elle un objet entre les objets, et le n'en tire pas tout le reste de l'espace à titre de prémisse npliquée. Elle pense selon lui, non selon soi, et dans le pacte aturel qui l'unit à lui sont stipulés aussi l'espace, la dis-nce extérieure. Si, pour tel degré d'accommodation et de onvergence de l'œil, l'âme aperçoit telle distance, la pensée ui tire le second rapport du premier est comme une pensée nmémoriale inscrite dans notre fabrique interne : « Et ceci ous arrive ordinairement sans que nous y fassions de flexion tout de même que lorsque nous serrons quelque chose notre main, nous la conformons à la grosseur et à la figure ce corps et le sentons par son moyen, sans qu'il soit besoin our cela que nous pensions à ses mouvements[17]. » Le corps t pour l'âme son espace natal et la matrice de tout autre pace existant. Ainsi la vision se dédouble : il y a la vision ir laquelle je réfléchis, je ne puis la penser autrement que omme pensée, inspection de l'esprit, jugement, lecture de gnes. Et il y a la vision qui a lieu, pensée honoraire ou ins-tuée, écrasée dans un corps sien, dont on ne peut avoir idée u'en l'exerçant, et qui introduit, entre l'espace et la pensée, ordre autonome du composé d'âme et de corps. L'énigme la vision n'est pas éliminée : elle est renvoyée de la « pen-e de voir » à la vision en acte.

Cette vision de fait, et le « il y a » qu'elle contient, ne bou-versent pourtant pas la philosophie de Descartes. Etant ensé unie à un corps, elle ne peut par définition être vrai-ent pensée. On peut la pratiquer, l'exercer et pour ainsi ire l'exister, on ne peut rien en tirer qui mérite d'être dit

16. DESCARTES, *op. cit.*, VI, p. 135.
17. *Ibid.*, p. 137.

vrai. Si, comme la reine Elizabeth, on veut à toute force penser quelque chose, il n'y a qu'à reprendre Aristote et Scolastique, concevoir la pensée comme corporelle, ce c ne se conçoit pas, mais est la seule manière de formuler deva l'entendement l'union de l'âme et du corps. En vérité il absurde de soumettre à l'entendement pur le mélange l'entendement et du corps. Ces prétendues pensées sont emblèmes de l' « usage de la vie », les armes parlantes l'union, légitimes à condition qu'on ne les prenne pas po des pensées. Ce sont les indices d'un ordre de l'existen — de l'homme existant, du monde existant — que nous sommes pas chargés de penser. Il ne marque sur notre ca de l'Etre aucune *terra incognita*, il ne restreint pas la port de nos pensées, parce qu'il est aussi bien qu'elles soute par une Vérité qui fonde son obscurité comme nos lumièr C'est jusqu'ici qu'il faut pousser pour trouver chez Descar quelque chose comme une métaphysique de la profondeu car cette Vérité, nous n'assistons pas à sa naissance, l'être Dieu est pour nous abîme... Tremblement vite surmonté : est pour Descartes aussi vain de sonder cet abîme-là que penser l'espace de l'âme et la profondeur du visible. Sur t ces sujets, nous sommes disqualifiés par position. Tel est secret d'équilibre cartésien : une métaphysique qui no donne des raisons décisives de ne plus faire de métaphysiq valide nos évidences en les limitant, ouvre notre pensée sa la déchirer.

Secret perdu, et, semble-t-il, à jamais : si nous retrouvo un équilibre entre la science et la philosophie, entre n modèles et l'obscurité du « il y a », il faudra que ce soit u nouvel équilibre. Notre science a rejeté aussi bien les justi fications que les restrictions de champ que lui imposait De cartes. Les modèles qu'elle invente, elle ne prétend plus l déduire des attributs de Dieu. La profondeur du monde exi tant et celle du Dieu insondable ne viennent plus doubl la platitude de la pensée « technicisée ». Le détour par métaphysique, que Descartes avait tout de même fait une fo dans sa vie, la science s'en dispense : elle part de ce qui f son point d'arrivée. La pensée opérationnelle revendiqu sous le nom de psychologie le domaine du contact avec so même et avec le monde existant que Descartes réservait

une expérience aveugle, mais irréductible. Elle est fondamentalement hostile à la philosophie comme pensée au contact, et, si elle en retrouve le sens, ce sera par l'excès même de sa désinvolture, quand, ayant introduit toutes sortes de notions qui pour Descartes relèveraient de la pensée confuse — qualité, structure scalaire, solidarité de l'observateur et de l'observé — elle s'avisera soudain qu'on ne peut sommairement parler de tous ces êtres comme de *constructa*. En attendant, c'est contre elle que la philosophie se maintient, s'enfonçant dans cette dimension du composé d'âme et de corps, du monde existant, de l'Etre abyssal que Descartes a ouverte et aussitôt refermée. Notre science et notre philosophie sont deux suites fidèles et infidèles du cartésianisme, deux monstres nés de son démembrement.

Il ne reste à notre philosophie que d'entreprendre la prospection du monde actuel. Nous *sommes* le composé d'âme et de corps, il faut donc qu'il y en ait une pensée : c'est à ce savoir de position ou de situation que Descartes doit ce qu'il en dit, ou ce qu'il dit quelquefois de la présence du corps « contre l'âme », ou de celle du monde extérieur « au bout » de nos mains. Ici le corps n'est plus moyen de la vision et du toucher, mais leur dépositaire. Loin que nos organes soient des instruments, ce sont nos instruments au contraire qui sont des organes rapportés. L'espace n'est plus celui dont parle la *Dioptrique*, réseau de relations entre objets, tel que le verrait un tiers témoin de ma vision, ou un géomètre qui la reconstruit et la survole, c'est un espace compté à partir de moi comme point ou degré zéro de la spatialité. Je ne le vois pas selon son enveloppe extérieure, je le vis du dedans, j'y suis englobé. Après tout, le monde est autour de moi, non devant moi. La lumière est retrouvée comme action à distance, et non plus réduite à l'action de contact, en d'autres termes conçue comme elle peut l'être par ceux qui n'y voient pas. La vision reprend son pouvoir fondamental de manifester, de montrer plus qu'elle-même. Et puisqu'il nous est dit qu'un peu d'encre suffit à faire voir des forêts et des tempêtes, il faut qu'elle ait *son* imaginaire. Sa transcendance n'est plus déléguée à un esprit lecteur qui déchiffre les impacts de la lumière-chose sur le cerveau, et qui le ferait aussi bien s'il n'avait jamais habité un corps. Il ne s'agit plus de parler de l'espace et de la lumière, mais de faire parler l'espace et

la lumière qui sont là. Question interminable, puisque l vision à laquelle elle s'adresse est elle-même question. Toute les recherches que l'on croyait closes se rouvrent. Qu'est-c que la profondeur, qu'est-ce que la lumière, τί το ὄν — qu sont-ils, non pas pour l'esprit qui se retranche du corps, mai pour celui dont Descartes a dit qu'il y était répandu — e enfin non seulement pour l'esprit, mais pour eux-mêmes, puis qu'ils nous traversent, nous englobent?

Or, cette philosophie qui est à faire, c'est elle qui anime l peintre, non pas quand il exprime des opinions sur le monde mais à l'instant où sa vision se fait geste, quand, dira Cézanne il « pense en peinture » [18].

IV

Toute l'histoire moderne de la peinture, son effort pour se dégager de l'illusionnisme et pour acquérir ses propres dimensions ont une signification métaphysique. Il ne peut être question de le démontrer. Non pour des raisons tirées des limite de l'objectivité en histoire, et de l'inévitable pluralité de interprétations, qui interdirait de lier une philosophie et un événement : la métaphysique à laquelle nous pensons n'est pas un corps d'idées séparées pour lequel on chercherait de justifications inductives dans l'empirie — et il y a dans la chair de la contingence une structure de l'événement, une vertu propre du scénario qui n'empêchent pas la pluralité des interprétations, qui même en sont la raison profonde, qui font de lui un thème durable de la vie historique et qui ont droit à un statut philosophique. En un sens tout ce qu'on a pu dire et qu'on dira de la Révolution française a toujours été, est dès maintenant en elle, dans cette vague qui s'est dessinée sur le fond des faits parcellaires avec son écume de passé et sa crête d'avenir, et c'est toujours en regardant mieux *comment elle s'est faite* qu'on en donne et qu'on en donnera de nouvelles représentations. Quant à l'histoire des œuvres en tout cas, si elles sont grandes, le sens qu'on leur donne après coup est issu d'elles. C'est l'œuvre elle-même qui a ouvert

18. B. Dorival, *Paul Cézanne*, éd. P. Tisné, Paris 1948 : Cézanne par ses lettres et ses témoins, p. 103 et s.

e champ d'où elle apparaît dans un autre jour, c'est elle qui e métamorphose et *devient* la suite, les réinterprétations nterminables dont elle est *légitimement* susceptible ne la hangent qu'en elle-même, et si l'historien retrouve sous le ontenu manifeste le surplus et l'épaisseur de sens, la texture qui lui préparait un long avenir, cette manière active d'être, ette possibilité qu'il dévoile dans l'œuvre, ce monogramme qu'il y trouve fondent une méditation philosophique. Mais ce ravail demande une longue familiarité avec l'histoire. Tout ious manque pour l'exécuter, et la compétence, et la place. Simplement, puisque la puissance ou la générativité des euvres excède tout rapport positif de causalité et de filiaion, il n'est pas illégitime qu'un profane, laissant parler le ouvenir de quelques tableaux et de quelques livres, dise omment la peinture intervient dans ses réflexions et consigne e sentiment qu'il a d'une discordance profonde, d'une mutaion dans les rapports de l'homme et de l'Etre, quand il onfronte massivement un univers de pensée classique avec es recherches de la peinture moderne. Sorte d'histoire par ontact, qui peut-être ne sort pas des limites d'une personne, et qui pourtant doit tout à la fréquentation des autres...

« Moi je pense que Cézanne a cherché la profondeur toute sa vie », dit Giacometti [19], et Robert Delaunay : « La profondeur est l'inspiration nouvelle [20]. » Quatre siècles après les « solutions » de la Renaissance et trois siècles après Descartes, la profondeur est toujours neuve, et elle exige qu'on la cherche, non pas « une fois dans sa vie », mais toute une vie. Il ne peut s'agir de l'intervalle sans mystère que je verrais d'un avion entre ces arbres proches et les lointains. Ni non plus de l'escamotage des choses l'une par l'autre que me représente vivement un dessin perspectif : ces deux vues sont très explicites et ne posent aucune question. Ce qui fait énigme, c'est leur lien, c'est ce qui est entre elles — c'est que je voie les choses chacune à sa place précisément parce qu'elles s'éclipsent l'une l'autre —, c'est qu'elles soient rivales devant mon regard précisément parce qu'elles sont chacune en son lieu. C'est leur extériorité connue dans leur enveloppement et leur dépendance mutuelle dans leur autonomie. De la pro-

19. G. Charbonnier, *op. cit.*, p. 176.
20. R. Delaunay, *éd. cit.*, p. 109.

fondeur ainsi comprise, on ne peut plus dire qu'elle « « troisième dimension ». D'abord, si elle en était une, ce ser plutôt la première : il n'y a de formes, de plans définis q si l'on stipule à quelle distance de moi se trouvent leurs diff rentes parties. Mais une dimension première et qui contie les autres n'est pas une dimension, du moins au sens ordinai *d'un certain rapport* selon lequel on mesure. La profonde ainsi comprise est plutôt l'expérience de la réversibilité d dimensions, d'une « localité » globale où tout est à la fo dont hauteur, largeur et distance sont abstraites, d'une vol minosité qu'on exprime d'un mot en disant qu'une chose e là. Quand Cézanne cherche la profondeur, c'est cette défl gration de l'Etre qu'il cherche, et elle est dans tous les mod de l'espace, dans la forme aussi bien. Cézanne sait déjà « que le cubisme redira : que la forme externe, l'envelopp est seconde, dérivée, qu'elle n'est pas ce qui fait qu'une cho prend forme, qu'il faut briser cette coquille d'espace, romp le compotier — et peindre, à la place, quoi? Des cubes, d sphères, des cônes, comme il l'a dit une fois? Des form pures qui ont la solidité de ce qui peut être défini par u loi de construction interne, et qui, toutes ensemble, traces coupes de la chose, la laissent apparaître entre elles comm un visage entre des roseaux? Ce serait mettre la solidité d l'Etre d'un côté et sa variété de l'autre. Cézanne a déjà fa une expérience de ce genre dans sa période moyenne. Il été droit au solide, à l'espace — et constaté que dans c espace, boîte ou contenant trop large pour elles, les chose se mettent à bouger couleur contre couleur, à moduler dan l'instabilité [21]. C'est donc ensemble qu'il faut chercher l'e pace et le contenu. Le problème se généralise, ce n'est plu seulement celui de la distance et de la ligne et de la forme c'est aussi bien celui de la couleur.

Elle est « l'endroit où notre cerveau et l'univers s rejoignent », dit-il dans cet admirable langage d'artisan d l'Etre que Klee aimait à citer [22]. C'est à son profit qu'il fau faire craquer la forme-spectacle. Il ne s'agit donc pas de couleurs, « simulacre des couleurs de la nature » [23] — il s'agi

21. F. Novotny, *Cézanne und das Ende der wissenschaftlichen Perspektive*, Vienne 1938.
22. W. Grohmann, *Paul Klee*, trad. fr. Paris 1954, p. 141.
23. R. Delaunay, *éd. cit.*, p. 118.

de la dimension de couleur, celle qui crée d'elle-même à elle-même des identités, des différences, une texture, une matérialité, un quelque chose... Pourtant décidément il n'y a pas de recette du visible, et la seule couleur pas plus que l'espace n'en est une. Le retour à la couleur a le mérite d'amener un peu plus près du « cœur des choses »[24] : mais il est au-delà de la couleur-enveloppe comme de l'espace-enveloppe. Le *Portrait de Vallier* ménage entre les couleurs des blancs, elles ont pour fonction désormais de façonner, de découper un être plus général que l'être-jaune ou l'être-vert ou l'être-bleu — comme dans les aquarelles des dernières année, l'espace, dont on croyait qu'il est l'évidence même et qu'à son sujet du moins la question *où* ne se pose pas, rayonne autour de plans qui ne sont en nul lieu assignable, « superposition de surfaces transparentes », « mouvement flottant de plans de couleur qui se recouvrent, qui avancent et qui reculent »[25].

Comme on voit, il ne s'agit plus d'ajouter une dimension aux deux dimensions de la toile, d'organiser une illusion ou une perception sans objet dont la perfection serait de ressembler autant que possible à la vision empirique. La profondeur picturale (et aussi bien la hauteur et la largeur peintes) viennent on ne sait d'où se poser, germer sur le support. La vision du peintre n'est plus regard sur un *dehors*, relation « physique-optique »[26] seulement avec le monde. Le monde n'est plus devant lui par représentation : c'est plutôt le peintre qui naît dans les choses comme par concentration et venue à soi du visible, et le tableau finalement ne se rapporte à quoi que ce soit parmi les choses empiriques qu'à condition d'être d'abord « autofiguratif », il n'est spectacle de quelque chose qu'en étant « spectacle de rien »[27], en crevant la « peau des choses »[28] pour montrer comment les choses se font choses et le monde monde. Apollinaire disait qu'il y a dans un poème des phrases qui ne semblent pas avoir été *créées*, qui semblent s'être *formées*. Et Henri Michaux que quelquefois les couleurs de Klee semblent nées lentement sur la toile, émanées d'un fond primordial, « exhalées au bon

24. P. Klee, voir son *Journal*, trad. fr. P. Klossowski, Paris 1959.
25. Georg Schmidt, *Les aquarelles de Cézanne*, p. 21.
26. P. Klee, *op. cit.*
27. Ch. P. Bru, *Esthétique de l'abstraction*, Paris 1959, p. 99 et 86.
28. Henri Michaux, *Aventures de lignes*.

endroit »[29] comme une patine ou une moisissure. L'art n'e
pas construction, artifice, rapport industrieux à un espa
et à un monde du dehors. C'est vraiment le « cri inarticulé
dont parle Hermès Trismégiste « qui semblait la voix
la lumière ». Et, une fois là, il réveille dans la vision ord
naire des puissances dormantes, un secret de préexistenc
Quand je vois à travers l'épaisseur de l'eau le carrelage a
fond de la piscine, je ne le vois pas malgré l'eau, les reflet
je le vois justement à travers eux, par eux. S'il n'y avait pa
ces distorsions, ces zébrures de soleil, si je voyais sans cet
chair la géométrie du carrelage, c'est alors que je cessera
de le voir comme il est, où il est, à savoir : plus loin que tou
lieu identique. L'eau elle-même, la puissance aqueuse, l'él
ment sirupeux et miroitant, je ne peux pas dire qu'elle so
dans l'espace : elle n'est pas ailleurs, mais elle n'est pas dan
la piscine. Elle l'habite, elle s'y matérialise, elle n'y est pa
contenue, et si je lève les yeux vers l'écran des cyprès o
joue le réseau des reflets, je ne puis contester que l'eau
visite aussi, ou du moins y envoie son essence active et vivant
C'est cette animation interne, ce rayonnement du visible qu
le peintre cherche sous les noms de profondeur, d'espace, d
couleur.

Quand on y pense, c'est un fait étonnant que souvent u
bon peintre fasse aussi de bon dessin ou de bonne sculptur
Ni les moyens d'expression, ni les gestes n'étant comparable
c'est la preuve qu'il y a un système d'équivalences, un Logo
des lignes, des lumières, des couleurs, des reliefs, des masse
une présentation sans concept de l'Etre universel. L'effort d
la peinture moderne n'a pas tant consisté à choisir entre l
ligne et la couleur, ou même entre la figuration des chose
et la création de signes, qu'à multiplier les systèmes d'équi
valences, à rompre leur adhérence à l'enveloppe des choses
ce qui peut exiger qu'on crée de nouveaux matériaux ou de
nouveaux moyens d'expression, mais se fait quelquefois pa
réexamen et réinvestissement de ceux qui existaient déjà. I
y a eu par exemple une conception prosaïque de la ligne
comme attribut positif et propriété de l'objet en soi. C'est
le contour de la pomme ou la limite du champ labouré et
de la prairie tenus pour présents dans le monde, pointillés

29. Henri Michaux, *ibid.*

pour lesquels le crayon ou le pinceau n'auraient plus qu'à passer. Cette ligne-là est contestée par toute la peinture moderne, probablement par toute peinture, puisque Vinci dans le *Traité de la Peinture* parlait de « découvrir dans chaque objet... la manière particulière dont se dirige à travers toute son étendue... une certaine ligne flexueuse qui est comme son axe générateur »[30]. Ravaisson et Bergson ont senti là quelque chose d'important sans oser déchiffrer jusqu'au bout l'oracle. Bergson ne cherche guère le « serpentement individuel » que chez les êtres vivants, et c'est assez timidement qu'il avance que la ligne onduleuse « peut n'être aucune des lignes visibles de la figure », qu' « elle n'est pas plus ici que là » et pourtant « donne la clef de tout »[31]. Il est sur le seuil de cette découverte saisissante, déjà familière aux peintres, qu'il n'y a pas de lignes visibles en soi, que ni le contour de la pomme, ni la limite du champ et de la prairie n'est ici ou là, qu'ils sont toujours en deçà ou au-delà du point où l'on regarde, toujours entre ou derrière ce que l'on fixe, indiqués, impliqués, et même très impérieusement exigés par les choses, mais non pas choses eux-mêmes. Ils étaient censés circonscrire la pomme ou la prairie, mais la pomme et la prairie « se forment » d'elles-mêmes et descendent dans le visible comme venues d'un arrière-monde préspatial... Or la contestation de la ligne prosaïque n'exclut nullement toute ligne de la peinture comme peut-être les Impressionnistes l'ont cru. Il n'est question que de la libérer, de faire revivre son pouvoir constituant, et c'est sans aucune contradiction qu'on la voit reparaître et triompher chez des peintres comme Klee ou comme Matisse qui ont cru plus que personne à la couleur. Car désormais, selon le mot de Klee, elle n'imite plus le visible, elle « rend visible », elle est l'épure d'une genèse des choses. Jamais peut-être avant Klee on n'avait « laissé rêver une ligne »[32]. Le commencement du tracé établit, installe un certain niveau ou mode du linéaire, une certaine manière pour la ligne d'être et de se faire ligne, « d'aller ligne »[33]. Par rapport à lui, toute inflexion qui suit aura valeur diacritique, sera un rapport à soi de la ligne, for-

30. Ravaisson, cité par H. Bergson, *La vie et l'œuvre de Ravaisson*, dans *La Pensée et le mouvant*, Paris, 1934.
31. H. Bergson, *ibid.*, p. 264-265.
32 et 33. H. Michaux, *id.*

mera une aventure, une histoire, un sens de la ligne, selon qu'elle déclinera plus ou moins, plus ou moins vite, plus ou moins subtilement. Cheminant dans l'espace, elle ronge cependant l'espace prosaïque et le *patres extra partes,* elle développe une manière de s'étendre activement dans l'espace qui sous-entend aussi bien la spatialité d'une chose que celle d'un pommier ou d'un homme. Simplement, pour donner l'axe générateur d'un homme, le peintre, dit Klee, « aurait besoin d'un lacis de lignes à ce point embrouillé qu'il ne saurait plus être question d'une représentation véritablement élémentaire »[34]. Qu'il décide alors, comme Klee, de se tenir rigoureusement au principe de la genèse du visible, de la peinture fondamentale, indirecte, ou comme Klee disait, absolue — confiant au *titre* le soin de désigner par son nom prosaïque l'être ainsi constitué, pour laisser la peinture fonctionner plus purement comme peinture — ou qu'au contraire, comme Matisse dans ses dessins, il croie pouvoir mettre dans une ligne unique et le signalement prosaïque de l'être, et la sourde opération qui compose en lui la mollessse ou l'inertie et la force pour le constituer *nu, visage* ou *fleur,* cela ne fait pas entre eux tant de différence. Il y a deux feuilles de houx que Klee a peintes à la manière la plus figurative — et qui sont rigoureusement indéchiffrables d'abord, qui restent jusqu'au bout monstrueuses, incroyables, fantômatiques *à force « d'exactitude ».* Et les femmes de Matisse (qu'on se rappelle les sarcasmes des contemporains) n'étaient pas immédiatement des femmes, elles le sont devenues : c'est Matisse qui nous a appris à voir ses contours, non pas à la manière « physique-optique », mais comme des nervures, comme les axes d'un système d'activité et de passivité charnelles. Figurative ou non, la ligne en tout cas n'est plus imitation des choses ni chose. C'est un certain déséquilibre ménagé dans l'indifférence du papier blanc, c'est un certain forage pratiqué dans l'en soi, un certain vide constituant, dont les statues de Moore montrent péremptoirement qu'il porte la prétendue positivité des choses. La ligne n'est plus, comme en géométrie classique, l'apparition d'un être sur le vide du fond ; elle est, comme dans les géométries modernes, restriction, ségrégation, modulation d'une spatialité préalable.

34. W. Grohmann, *Klee, op. cit.,* p. 192.

Comme elle a créé la ligne latente, la peinture s'est donnée un mouvement sans déplacement, par vibration ou rayonnement. Il le faut bien, puisque comme on dit, la peinture est un art de l'espace, qu'elle se fait sur la toile ou le papier, et n'a pas la ressource de fabriquer des mobiles. Mais la toile immobile pourrait suggérer un changement de lieu comme la trace de l'étoile filante sur ma rétine me suggère une transition, un mouvoir qu'elle ne contient pas. Le tableau fournirait à mes yeux à peu près ce que les mouvements réels leur fournissent : des vues instantanées en série, convenablement brouillées, avec, s'il s'agit d'un vivant, des attitudes instables, en suspens entre un avant et un après, bref les dehors du changement de lieu que le spectateur lirait dans sa trace. C'est ici que la fameuse remarque de Rodin prend son importance : les vues instantanées, les attitudes instables pétrifient le mouvement — comme le montrent tant de photographies où l'athlète est à jamais figé. On ne le dégèlerait pas en multipliant les vues. Les photographies de Marey, les analyses cubistes, la *Mariée* de Duchamp ne bougent pas : elles donnent une rêverie zénonienne sur le mouvement. On voit un corps rigide comme une armure qui fait jouer ses articulations, il est ici et il est là, magiquement, mais il ne *va* pas d'ici à là. Le cinéma donne le mouvement, *mais comment?* Est-ce, comme on croit, en copiant de plus près le changement de lieu? On peut présumer que non, puisque le ralenti donne un corps flottant entre les objets comme une algue, et qui ne *se meut* pas. Ce qui donne le mouvement, dit Rodin [35], c'est une image où les bras, les jambes, le tronc, la tête sont pris chacun à un autre instant, qui donc figure le corps dans une attitude qu'il n'a eue à aucun moment, et impose entre ses parties des raccords fictifs, comme si cet affrontement d'incompossibles pouvait et pouvait seul faire sourdre dans le bronze et sur la toile la transition et la durée. Les seuls instantanés réussis d'un mouvement sont ceux qui approchent de cet arrangement paradoxal, quand par exemple l'homme marchant a été pris au moment où ses deux pieds touchaient le sol : car alors on a presque l'ubiquité temporelle du corps qui fait que l'homme *enjambe* l'espace. Le tableau fait voir le mouvement par sa discordance interne; la position de chaque membre,

35. Rodin, *L'art*, entretiens réunis par Paul Gsell, Paris 1911.

justement par ce qu'elle a d'incompatible avec celle des aut selon la logique du corps, est autrement datée, et comme t restent visiblement dans l'unité d'un corps, c'est lui qui met à enjamber la durée. Son mouvement est quelque ch qui se prémédite entre les jambes, le tronc, les bras, la tê en quelque foyer virtuel, et il n'éclate qu'ensuite en ch gement de lieu. Pourquoi le cheval photographié à l'inst où il ne touche pas le sol, en plein mouvement donc, jambes presque repliées sous lui, a-t-il l'air de sauter place? Et pourquoi par contre les chevaux de Gérica courent-ils sur la toile, dans une posture pourtant qu'auc cheval au galop n'a jamais prise? C'est que les chevaux *Derby d'Epsom* me donnent à voir la prise du corps sur sol, et que, selon une logique du corps et du monde que connais bien, ces prises sur l'espace sont aussi des prises s la durée. Rodin a ici un mot profond : « C'est l'artiste qui véridique et c'est la photo qui est menteuse, car, dans la r lité, le temps ne s'arrête pas [36]. » La photographie mainti ouverts les instants que la poussée du temps referme aussi elle détruit le dépassement, l'empiétement, la « métam phose » du temps, que la peinture rend visible au contrai parce que les chevaux ont en eux le « quitter ici, aller là » parce qu'ils ont un pied dans chaque instant. La peintu ne cherche pas le dehors du mouvement, mais ses chiffr secrets. Il en est de plus subtils que ceux dont Rodin parl toute chair, et même celle du monde, rayonne hors d'el même. Mais que, selon les époques et selon les écoles, c s'attache davantage au mouvement manifeste ou au mon mental, la peinture n'est jamais tout à fait hors du tem parce qu'elle est toujours dans le charnel.

On sent peut-être mieux maintenant tout ce que porte petit mot : voir. La vision n'est pas un certain mode de pensée ou présence à soi : c'est le moyen qui m'est donn d'être absent de moi-même, d'assister du dedans, à la fissio de l'Etre, au terme de laquelle seulement je me ferme s moi.

Les peintres l'ont toujours su. Vinci [38] invoque une « scienc

36. *Id.* p. 86. Rodin emploie le mot cité plus loin de « métamo phose ».
37. Henri MICHAUX.
38. Cité par Robert DELAUNAY, *op. cit.*, p. 175.

picturale » qui ne parle pas par mots (et encore bien moins par nombres), mais par des œuvres qui existent dans le visible à la manière des choses naturelles, et qui pourtant se communique par elles « à toutes les générations de l'univers ». Cette science silencieuse, qui, dira Rilke à propos de Rodin, fait passer dans l'œuvre les formes des choses « non décachetées »[39], elle vient de l'œil et s'adresse à l'œil. Il faut comprendre l'œil comme la « fenêtre de l'âme ». « L'œil... par qui la beauté de l'univers est révélée à notre contemplation, est d'une telle excellence que quiconque se résignerait à sa perte se priverait de connaître toutes les œuvres de la nature dont la vue fait demeurer l'âme contente dans la prison du corps, grâce aux yeux qui lui représentent l'infinie variété de la création : qui les perd abandonne cette âme dans une obscure prison où cesse toute espérance de revoir le soleil, lumière de l'univers. » L'œil accomplit le prodige d'ouvrir à l'âme ce qui n'est pas âme, le bienheureux domaine des choses, et leur dieu, le soleil. Un cartésien peut croire que le monde existant n'est pas visible, que la seule lumière est d'esprit, que toute vision se fait en Dieu. Un peintre ne peut consentir que notre ouverture au monde soit illusoire ou indirecte, que ce que nous voyons ne soit pas le monde même, que l'esprit n'ait affaire qu'à ses pensées ou à un autre esprit. Il accepte avec toutes ses difficultés le mythe des fenêtres de l'âme : il faut que ce qui est sans lieu soit astreint à un corps, bien plus : soit initié par lui à tous les autres et à la nature. Il faut prendre à la lettre ce que nous enseigne la vision : que par elle nous touchons le soleil, les étoiles, nous sommes en même temps partout, aussi près des lointains que des choses proches, et que même notre pouvoir de nous imaginer ailleurs — « Je suis à Pétersbourg dans mon lit, à Paris, mes yeux voient le soleil »[40] — de viser librement, où qu'ils soient, des êtres réels, emprunte encore à la vision, remploie des moyens que nous tenons d'elle. Elle seule nous apprend que des êtres différents, « extérieurs », étrangers l'un à l'autre, sont pourtant absolument *ensemble*, la « simultanéité » — mystère que les psychologues manient comme un enfant des explosifs. Robert Delaunay dit brièvement : « Le chemin de

39. Rilke, *Auguste Rodin*, Paris, 1928, p. 150.
40, 41, 42. Robert Delaunay, *op. cit.*, p. 115 et 110.

fer est l'image du successif qui se rapproche du parallèl
la parité des rails [41]. » Les rails qui convergent et ne conv
gent pas, qui convergent *pour* rester là-bas équidistants,
monde qui est selon ma perspective *pour être* indépendant
moi, qui est pour moi *afin* d'être sans moi, d'être monde.
« quale visuel » [42] me donne et me donne seul la présence
ce qui n'est pas moi, de ce qui est simplement et pleineme
Il le fait parce que, comme texture, il est la concrétion d'u
universelle visibilité, d'un unique Espace qui sépare et c
réunit, qui soutient toute cohésion (et même celle du pas
et de l'avenir, puisqu'elle ne serait pas s'ils n'étaient part
au même Espace). Chaque quelque chose visuel, tout indivi
qu'il est, fonctionne aussi comme dimension, parce qu'il
donne comme résultat d'une déhiscence de l'Etre. Ceci ve
dire finalement que le propre du visible est d'avoir une do
blure d'invisible au sens strict, qu'il rend présent comm
une certaine absence. « A leur époque, nos antipodes d'hi
les Impressionnistes, avaient pleinement raison d'établir l
demeure parmi les rejets et les broussailles du spectacle qu
tidien. Quant à nous, notre cœur bat pour nous amener v
les profondeurs... Ces étrangetés deviendront... des réalité
Parce qu'au lieu de se borner à la restitution diversem
intense du visible, elles y annexent encore la part de l'in
sible aperçu occultement. [43] » Il y a ce qui atteint l'œil
face, les propriétés frontales du visible — mais aussi ce q
l'atteint d'en bas, la profonde latence posturale où le cor
se lève pour voir — et il y a ce qui atteint la vision par
dessus, tous les phénomènes du vol, de la natation, du mo
vement, où elle participe, non plus à la pesanteur des o
gines, mais aux accomplissements libres [44]. Le peintre par el
touche donc aux deux extrémités. Au fond immémorial c
visible quelque chose a bougé, s'est allumé, qui envahit so
corps, et tout ce qu'il peint est une réponse à cette suscitatio
sa main « rien que l'instrument d'une lointaine volonté ». I
vision est la rencontre, comme à un carrefour, de tous le
aspects de l'Etre. « Certain feu prétend vivre, il s'éveille;

43. KLEE, *Conférence d'Iéna*, 1924, d'après M. GROHMANN, *op. ci*
p. 365.

44. KLEE, *Wege des Naturstudiums*, 1923, d'après G. DI SAN LAZZAR
Klee.

ıidant le long de la main conductrice, il atteint le support
l'envahit, puis ferme, étincelle bondissante, le cercle qu'il
vait tracer : retour à l'œil et au-delà [45]. » Dans ce circuit,
ılle rupture, impossible de dire qu'ici finit la nature et
mmence l'homme ou l'expression. C'est donc l'Etre muet
ıi lui-même en vient à manifester son propre sens. Voilà
ourquoi le dilemme de la figuration et de la non-figuration
t mal posé : il est à la fois vrai et sans contradiction que
ıl raisin n'a jamais été ce qu'il est dans la peinture la plus
urative, et que nulle peinture, même abstraite, ne peut
uder l'Etre, que le raisin du Caravage est le raisin même [46].
ette précession de ce qui est sur ce qu'on voit et fait voir,
ce qu'on voit et fait voir sur ce qui est, c'est la vision même.
, pour donner la formule ontologique de la peinture, c'est
peine s'il faut forcer les mots du peintre, puisque Klee
rivait à trente-sept ans ces mots que l'on a gravés sur sa
mbe : « Je suis insaisissable dans l'immanence... [47]. »

V

Parce que profondeur, couleur, forme, ligne, mouvement,
ntour, physionomie sont des rameaux de l'Etre, et que
ıacun d'eux peut ramener toute la touffe, il n'y a pas en
einture de « problèmes » séparés, ni de chemins vraiment
pposés, ni de « solutions » partielles, ni de progrès par accu-
ulation, ni d'options sans retour. Il n'est jamais exclu que
peintre reprenne l'un des emblèmes qu'il avait écartés, bien
ıtendu en le faisant parler autrement : les contours de
ouault ne sont pas les contours d'Ingres. La lumière —
vieille sultane, dit Georges Limbour, dont les charmes se
nt flétris au début de ce siècle » [48] — chassée d'abord par
s peintres de la matière, reparaît enfin chez Dubuffet comme
ne certaine texture de la matière. On n'est jamais à l'abri de
s retours. Ni des convergences les moins attendues : il y a

45. KLEE, cité par W. GROHMANN, *op. cit.*, p. 99.
46. A. BERNE-JOFFROY, *Le dossier Caravage*, Paris 1959, et Michel
UTOR, *La Corbeille de l'Ambrosienne*, NRF 1960.
47. KLEE, *Journal*, *op. cit.*
48. G. LIMBOUR, *Tableau bon levain à vous de cuire la pâte; l'art
ut de Jean Dubuffet*, Paris 1953.

des fragments de Rodin qui sont des statues de Germa[ine]
Richier, *parce qu'ils étaient sculpteurs,* c'est-à-dire reliés à
seul et même réseau de l'Etre. Pour la même raison, rien n
jamais acquis. En « travaillant » l'un de ses bien-aimés p
blèmes, fût-ce celui du velours ou de la laine, le vrai pein
bouleverse à son insu les données de tous les autres. M
quand elle a l'air d'être partielle, sa recherche est toujo
totale. Au moment où il vient d'acquérir un certain sav
faire, il s'aperçoit qu'il a ouvert un autre champ où tout
qu'il a pu exprimer auparavant est à redire autrement.
sorte que ce qu'il a trouvé, il ne l'a pas encore, c'est enc
à chercher, la trouvaille est ce qui appelle d'autres recherc
L'idée d'une peinture universelle, d'une totalisation de
peinture, d'une peinture toute réalisée est dépourvue de s
Durerait-il des millions d'années encore, le monde pour
peintres, s'il en reste, sera encore à peindre, il finira s
avoir été achevé. Panofsky montre que les « problèmes »
la peinture, ceux qui aimantent son histoire, sont souv
résolus de biais, non pas dans la ligne des recherches
d'abord les avaient posés, mais au contraire quand les pein
au fond de l'impasse, paraissent les oublier, se laissent att
ailleurs, et soudain en pleine diversion les retrouvent et fr
chissent l'obstacle. Cette historicité sourde qui avance d
le labyrinthe par détours, transgression, empiétement
poussées soudaines, ne signifie pas que le peintre ne sait
ce qu'il veut, mais que ce qu'il veut est en deçà des buts
des moyens, et commande de haut toute notre activité *ut*

Nous sommes tellement fascinés par l'idée classique
l'adéquation intellectuelle que cette « pensée » muette de
peinture nous laisse quelquefois l'impression d'un vain rem
de significations, d'une parole paralysée ou avortée. Et si l
répond que nulle pensée ne se détache tout à fait d'un su
port, que le seul privilège de la pensée parlante est d'av
rendu le sien maniable, que pas plus que celles de la peintu
les figures de la littérature et de la philosophie ne sont vr
ment acquises, ne se cumulent en un stable trésor, que mê
la science apprend à reconnaître une zone du « fondamenta
peuplée d'êtres épais, ouverts, déchirés, dont il n'est p
question de traiter exhaustivement, comme l' « informati
esthétique » des cybernéticiens ou les « groupes d'opération

nathématico-physiques, et qu'enfin nous ne sommes nulle part n état de dresser un bilan objectif, ni de penser un progres n soi, que c'est toute l'histoire humaine qui en un certain ens est stationnaire, quoi, dit l'entendement, comme Lamiel, *'est-ce que cela?* Le plus haut point de la raison est-il de onstater ce glissement du sol sous nos pas, de nommer pompeusement interrogation un état de stupeur continuée, echerche un cheminement en cercle, Etre ce qui n'est jamais out à fait?

Mais cette déception est celle du faux imaginaire, qui éclame une positivité qui comble exactement son vide. C'est e regret de n'être pas tout. Regret qui n'est pas même tout à ait fondé. Car si, ni en peinture, ni même ailleurs, nous ne ouvons établir une hiérarchie des civilisations ni parler de rogrès, ce n'est pas que quelque destin nous retienne en rrière, c'est plutôt qu'en un sens la première des peintures llait jusqu'au fond de l'avenir. Si nulle peinture n'achève la einture, si même nulle œuvre ne s'achève absolument, chaque réation change, altère, éclaire, approfondit, confirme, exalte, ecrée ou crée d'avance toutes les autres. Si les créations ne ont pas un acquis, ce n'est pas seulement que, comme toutes hoses, elles passent, c'est aussi qu'elles ont presque toute leur ie devant elles.

Le Tholonet. Juillet-août 1960.

Maurice MERLEAU-PONTY.

Jean Hyppolite.

EXISTENCE ET DIALECTIQUE DANS LA PHILOSOPHIE DE MERLEAU-PONT

I

Ce que nous devons à Merleau-Ponty est bien plus con
dérable que nous ne le croyons. Son œuvre est devenue po
nous comme ces paysages familiers qu'on ne voit plus par
qu'ils sont toujours là et comme impliqués dans notre rega
Les thèmes généraux de *La structure du comportement* et
la Phénoménologie de la perception sont maintenant les p
supposés de nos recherches, ils sont sédimentés dans no
pensée, c'est pourquoi il faut y revenir, les répéter afin
prendre une claire conscience de l'acquis philosophique
notre temps. L'opération qui les a incorporés à notre ê
philosophique leur a fait perdre quelque chose de leur fr
cheur, de leur étrangeté première. C'est être fidèle à la le
de Merleau-Ponty que de tenter de revenir à la source ori
nale de sa pensée, et d'en dégager parfois le sens enco
futur, le non-pensé qui s'intercale entre les lignes de s
premières œuvres.

Cette originalité éclate dans l'interprétation qu'il a donn
pour la première fois de la philosophie de Husserl. No
prenions ce philosophe pour un intellectualiste, nous
connaissions par les *Recherches logiques*, par l'entreprise
la réduction phénoménologique, et cette immense ambitio
d'une philosophie comme science rigoureuse. Nous étio
moins sensibles aux derniers travaux de Husserl, à cette ph
noménologie génétique qui remonte le cours temporel
reconduit la pensée constituante à ce monde naturel q
l'investit de toute part, à cet anté-prédicatif sur le sol duqu
s'édifie le jugement. L'interprétation de Merleau-Ponty q
pouvait alors paraître paradoxale est aujourd'hui une év

ence qu'il faut réconcilier avec les investigations de *Logique ormelle et logique transcendantale,* aussi bien qu'avec la entative avortée de constituer des multiplicités closes, des héories dominées. Cette science rigoureuse n'était-elle qu'un êve? Merleau-Ponty a admirablement recueilli tout l'essen- iel de la démarche husserlienne quand plus tard dans *Le Philosophe et son ombre* il a montré que l'entreprise philoso- phique, telle que la concevait Husserl, laissait toujours ubsister une ombre irréductible, qu'on n'efface que pour la oir ressurgir. « Projet de possession intellectuelle du monde, a constitution devient toujours davantage, à mesure que mûrit la pensée de Husserl, le moyen de dévoiler un envers es choses que nous n'avons pas constitué. Il fallait cette entative insensée de tout soumettre aux bienséances de la onscience, au jeu limpide de ses attitudes, de ses intentions, e ses impositions de sens, il fallait pousser jusqu'au bout le ortrait d'un monde sage que la philosophie classique nous a aissé pour révéler tout le reste : ces êtres au-dessous de nos léalisations et de nos objectivations, qui les nourrissent ecrètement, et où on a peine à reconnaître des noèmes, la erre par exemple qui n'est pas en mouvement comme les orps objectifs, mais pas davantage en repos, puisqu'on ne oit pas à quoi elle serait clouée — sol ou souche de notre ensée comme de notre vie, que nous pourrons bien déplacer u reporter quand nous habiterons d'autres planètes, mais est qu'alors nous aurons agrandi notre patrie, nous ne pou- ons la supprimer [1]. » Ainsi s'esquissent dans cette étude du *hilosophe et de son ombre* deux pôles de la pensée de [erleau-Ponty qui seront toujours chez lui en tension dia- ectique, la révélation « d'un monde sauvage et d'un esprit uvage » qui sont l'ombre pour la pensée raisonnable, et que ourtant cette pensée raisonnable qui est l'autre pôle doit écupérer. Cette tension vivante est le seul savoir absolu de existence qui nous transit tout entier, puisqu'il n'y a pas 'autre monde auquel nous référer, et sans doute dans cet re qui transparaît à l'existence peut-on déceler l'influence randissante de Heidegger sur Merleau-Ponty. L'irrélatif ésormais ce n'est pas la nature en soi, ni le système des isies de la conscience absolue, et pas davantage l'homme,

1. *Signes,* p. 227.

« mais cette « téléologie » dont parle Husserl — qui s'écrit se pense entre guillemets — jointure et membrure de l'E qui s'accomplit à travers l'homme »[2].

Autant que sur cette influence de Husserl, et sur l'ori nalité de l'interprétation que Merleau-Ponty en a donnée, nous faut insister sur le dialogue vivant et jamais interrom avec J.-P. Sartre. On les a comptés l'un et l'autre comme existentialistes, soit pour les critiquer ensemble, soit pour opposer l'un à l'autre. Il s'agit bien entre eux d'un dialog où tout à la fois ils s'opposent et se complètent, où parf ils échangent leurs positions dans une action réciproq Chez Sartre l'existence est toujours radicalisée, la liberté est absolue, l'ego toujours à distance et pourtant toujou responsable de son être-au-monde. Même dans sa derni œuvre, où l'existence se situe dans le milieu de la rareté, méthode régressive doit reconduire le monument de l'histo à ses conditions existentielles. Il faudra comprendre comm ce monde historique qui est notre œuvre nous apparaît com diabolique. L'adversité nous vient par une conjonction in tricable des autres et des choses, notre possible est une rév contre une situation impossible. Chez Sartre la conscien n'est jamais mystifiée, elle est de mauvaise foi, l'exploitat n'est pas un devenu opaque, elle est une oppression l'homme sur l'homme. Contrastant avec cette radicalisati de l'existence, Merleau-Ponty a surtout envisagé « l'existen lourde » qui ne peut jamais acquérir sa transparence in grale, qui est à la fois à distance et dans les choses, qui peut se survoler dans sa temporalisation. La philosophie Sartre reste une philosophie du Cogito, au cœur d'une prax celle de Merleau-Ponty refuse le dualisme de l'en-soi et pour-soi, de l'inertie totale et du projet actif, elle envelop et déborde un cogito qui ne peut se récupérer, même da le pré-réflexif; nous sommes déjà situés dans l'histoire, no prolongeons une existence naturelle et anonyme dont le se est ambigu et inséparable de son expression et de l'opaci qu'elle recèle. Mais cette opposition des deux grands phil sophes existentialistes ne peut pas être prise à la lettre, c elle est susceptible de multiples nuances. Le dialogue s'enga même au moment de l'opposition. Il faudra un jour les pe

2. *Signes*, p. 228.

r l'un par l'autre et cerner cette dualité du certain et du robable, de la liberté radicale et de la liberté qui oriente n prolongeant, de l'existence qui transparaît dans sa néantiation et son projet de totalisation et de l'existence alourdie t dialectique[3]. Ce dialogue est une dialectique ouverte où existence tantôt se récupère et tantôt s'alourdit d'un passé u'on ne saurait récuser, même si on le biffe. C'est cette existence de l'homme jeté dans le monde, et proprement dans le monde déjà culturel et humain, qui est au centre de la éflexion contemporaine. Si nous en croyons Merleau-Ponty s deux grandes découvertes philosophiques de notre époque ont précisément cette *existence* et cette *dialectique* en tant u'elles se réfèrent l'une à l'autre. L'existence est toujours ors de soi, elle n'est soi-même que dans cette ouverture, ans cette béance temporelle, ce qu'on nomme sa transcenance. La dialectique n'est pas ce jeu artificiel de notions u'on a souvent reproché à Hegel, mais elle est une dialecque du réel, celle même que nous redécouvrons aujourd'hui ans la *Phénoménologie de l'esprit.* Ainsi existence et dialecque ne s'opposent pas comme une donnée immédiate et ne médiation intellectuelle. Cette jonction temporelle de immédiat et de la médiation c'est la dialectique de l'existence telle qu'elle se dévoile à nous dans l'œuvre de Merleau-onty.

II

Structure du comportement et *Phénoménologie de la perception* se complètent l'une l'autre. L'une, par une critique e la science objective qui se place dans un monde complet t réel sans s'apercevoir qu'à l'égard du monde l'expérience erceptive est constituante[4], nous apprend à envisager le omportement comme un débat existentiel avec le monde, t non comme une mosaïque de réflexes ajoutés les uns aux utres. L'explication par causalité linéaire vient se heurter ces totalités concrètes que sont les organismes et qui sont

3. Pour Sartre, la dialectique est projet de totalisation; les totatés sont imaginaires, pour Merleau-Ponty, comme nous le disions, s totalités existent.
4. *Structure du comportement*, p. 287, 1942.

des totalités phénoménales et non des apparences. La re tion entre l'organisme et le milieu est une relation dia tique, plus encore la relation entre l'homme et le mon L'autre, par une description de la conscience perceptive, n découvre la matrice de toute pensée, le point d'origine partir duquel seul se constituent les modèles de la scien en général et des sciences humaines en particulier. La *Str ture du comportement* prépare la *Phénoménologie de perception* puisqu'elle oblige la science à révéler les phé mènes sur lesquels elle ne cesse de s'appuyer. La forme avec elle l'univers de l'histoire et de la perception reste inc pensable à l'horizon de la connaissance physique, comme qui est visé par elle : « La forme est donc non pas u réalité physique mais un objet de perception, sans leq d'ailleurs la science physique n'aurait plus de sens puisqu'e est construite à propos de lui et pour le coordonner[5] Le phénomène, au sens technique du terme qui l'oppose la pure apparence, est le berceau de toute science object Loin donc que la forme physique puisse être le fondem réel de la structure du comportement, et en particulier sa structure perceptive, elle n'est elle-même concevable q comme un objet de perception[6]. Cette analyse de la scie physique, vitale, humaine, renvoie donc à la perception, une expérience que Kant a trop vite dépassée pour y sub tuer les objets de la science physique. Mais inversement *Phénoménologie de la perception* renvoie à son tour à *Structure du comportement* qu'il faut alors relire. On découvre une épistémologie, une réflexion sur la science q pourrait aujourd'hui nous être précieuse. L'objet scientifiq le modèle construit n'est pas méconnu, il est remis à sa plac la nature, la vie, l'humanité sont saisies dans leurs signi cations dialectiques, car la science contemporaine, qui n' plus celle du XVIIIe ou même du XIXe siècle, a besoin de comprendre elle-même dans sa genèse concrète. Merlea Ponty ne dit-il pas de la physique actuelle qu'elle manifes « une fidélité croissante aux spectacles concrets du monde » On entrevoit ici tout un prolongement de la pensée

5. *Structure du comportement*, pp. 192-193, 1942.
6. *Structure du comportement*, p. 194.
7. *Structure du comportement*, p. 194.

Merleau-Ponty. La science elle-même n'enrichit-elle pas la perception, comme le fait à sa façon l'œuvre d'art?

Le privilège de la conscience qui perçoit, et qui, en percevant, s'ouvre immédiatement au monde et à autrui, se spatialise et se temporalise, n'est pas arbitraire. Il est le retour aux choses elles-mêmes : la Phénoménologie, source unique de toute ontologie possible. Entre l'empirisme de Hume et l'intellectualisme kantien il y a place pour une existence qui s'exprime en exprimant le monde sur lequel elle s'ouvre. Elle est cette unité originairement synthétique — dialectique — dont Hegel disait qu'on ne saurait la confondre avec le « je pense » kantien qui n'en est qu'une puissance abstraite. Cette existence ouverte est à la fois notre texte et notre contexte, elle ne se survole pas comme un « je pense » intemporel ou comme une soudaine percée de l'instant, elle est elle-même temporalisation. Son présent vivant n'est pas coupé du passé, car il est rétention immédiate du moment antérieur, et, à travers lui, rétention de rétention, pas plus qu'il ne l'est de l'avenir vers lequel il se tend. Son ouverture au monde est un dévoilement qui est une action, et une action qui est un dévoilement; le vert que je vois est le vert des arbres de ce jardin dont les profils se réfèrent de proche en proche à la totalité d'un monde qui est là et qui, pourtant et par essence, ne peut être épuisé dans son exploration. Cet inachèvement, cette impossibilité de synthèse totale sont fondamentales, elles sont l'être même comme Temps : « Ainsi il semble que nous soyons conduits à une contradiction, la croyance à la chose et au monde ne peut signifier que la présomption d'une synthèse achevée — et cependant cet achèvement est rendu impossible par la nature même des perspectives à réaliser, puisque chacune d'elles renvoie indéfiniment par ses horizons à d'autres perspectives [8]. » Le Temps est la mesure de l'Etre, l'inachèvement, la base et la présence. Cette croyance originaire au monde et à autrui, elle est la naïveté première, qui se prolonge dans le dogmatisme des sciences, c'est elle pourtant que vise à ressaisir toute véritable réduction phénoménologique, qui fait de cette naïveté son thème. La réflexion n'est plus alors le passage à un autre ordre qui résorbe celui des choses actuelles, « c'est d'abord

8. *Phénoménologie de la perception*, p. 131.

une conscience plus aiguë de notre enracinement en elles
Merleau-Ponty a montré comment cette existence et ce
ouverture au monde étaient inséparables d'un corps phé
ménal qui « existe le monde » et « coexiste » les autres co
sensibles. Ce corps, sans quitter sa place et son point de v
« dans l'opacité du sentir se tend vers des choses, dont il n
pas d'avance la clé, et dont cependant il porte en lui-mêm
le projet, s'ouvrant à un Autre absolu qu'il prépare au pl
profond de lui-même » [10]. Mon corps est lui-même l'intentio
nalité opérante, il n'est pas le support d'une signification q
en serait détachable; en lui et par lui l'expression vient
l'être sans pouvoir s'épuiser. Cette découverte dialectique
sens, toujours susceptible de contre sens, toujours sur fo
de non-sens et de hasard récupérable, elle est le tissu mêm
de notre histoire personnelle autant que de l'histoire
l'humanité, « une vérité sur fond d'absurdité, une absurdi
que la téléologie de la conscience présume de pouvoir conve
tir en vérité, tel est le phénomène original » [11]. L'enfance
Léonard, l'interrogation qu'elle lui posait, ont contribué
sens qu'il s'est donné lui-même à partir de cette enfance,
l'image du vautour, analysée par Freud, est aussi ambig
que fondamentale dans cette destinée. De même le hasa
d'un corps joue un rôle dans le dévoilement du monde, tel
ces figures allongées du Gréco, révélées à partir d'une an
malie visuelle.

Mon corps phénoménal appartient au transcendantal. C
ne saurait le penser ni comme un instrument, ni comme u
moyen, l'existence à travers lui est immédiatement coexisten
avec le monde et avec autrui, c'est en usant de son sty
d'expression que j'exprime le monde, ne me décentrant qu
partir de ce centre singulier. L'existence lourde ainsi dévoilé
n'est plus un immédiat non dialectique, elle n'est pas un
rencontre intemporelle qui s'achève et se ferme sur soi, ma
la dialectique dont il est alors question n'est pas un je
abstrait de significations détachables, elle est, comme dan
les meilleures pages de la *Phénoménologie de l'Esprit*, l'itiné
raire et l'aventure d'une existence qui cherche à s'atteindr

9. *Signes*, p. 131.
10. *Phénoménologie de la perception*, p. 376.
11. *Phénoménologie de la perception*, p. 342.

dans sa tension vers l'autre, et l'opacité de sa propre histoire. « Cette dialectique-là et l'intuition ne sont pas seulement compatibles, il y a un moment où elles confluent; on peut suivre à travers le bergsonisme, comme à travers la carrière de Husserl, le travail qui, peu à peu met en mouvement l'intuition, change la notation positive des données immédiates en une dialectique du Temps, la vision des essences en une phénoménologie de la genèse et lie dans une unité vivante les dimensions opposées d'un temps qui est finalement coextensif à l'être [12]. »

La prise de conscience d'une expression qui, comme structure, est d'abord ambiguë et vécue, peut s'avérer distincte de cette vie et en porte à faux sur elle; nous vivons notre classe, notre milieu, nos affections avant de les penser, et cette pensée peut être fallacieuse ou au contraire, comme la conscience de soi de la vie chez Hegel, inaugurer une nouvelle existence. Mais la pensée oublie son origine, et par là même peut se renier. Au cours d'un récent voyage en U.R.S.S. qui devait préparer celui de Merleau-Ponty, nous avons pu constater un décalage entre la pensée philosophique et l'expérience vécue, si féconde et si profonde, de tout un peuple. Les hasards tragiques d'une histoire, dont on gardait pourtant le souvenir, disparaissaient dans une philosophie qui ne nous semblait pas adéquate à l'événement, comme à l'avènement d'une nouvelle société à travers des contingences surmontées. Il y avait, nous a-t-il semblé, un décalage entre le système pensé et l'expérience vécue, décalage qui possédait aussi son sens vital. La dialectique se voulait purement objective et condamnait l'existence à n'être qu'un reflet ou parfois une contingence négligeable. L'existentialisme de Sartre, aussi bien que celui de Merleau-Ponty, est une réaction contre cette dialectique qui se veut exclusivement objective. [13]

La phénoménologie de la perception nous a conduits à l'origine phénoménale de toute pensée, mais on pourrait, dans son dévoilement de l'invisible par le visible où « l'in-

12. *Signes*, p. 197.
13. Nous ne devons pas toutefois oublier que le dialogue s'amorce entre cette dialectique objective et notre existentialisme.

visible est le relief et la profondeur du visible »[14] entrev
deux thèmes qui s'entrecroisent. L'un vise notre histoire
le devenir humain à partir de la praxis, l'autre a un car
tère plus esthétique que pratique. Merleau-Ponty a méd
sur l'effort de Cézanne pour retrouver le monde primordi
suivre dans une modulation colorée la naissance des contou
et comme une topologie première qui est le site du sav
avant le savoir [15]. Dans son dernier écrit, il s'est attaché u
fois de plus à ce dévoilement esthétique du visible par
peinture. Il a insisté sur « la texture imaginaire du réel
un imaginaire qui n'est pas fait « d'auxiliaires que j'empru
terais au monde vrai pour viser à travers eux des choses pr
saïques en leur absence » [16], mais qui est quasi-présence
visibilité imminente. Il a montré comment nous habitons
visible que Descartes, dans sa *Dioptrique*, tentait en vain
construire selon une pensée qui ne le hantait plus. Cette du
lité de thèmes à la rencontre du dévoilement et de l'actio
n'est pas contradictoire. Quand l'exigence de l'histoi
pèsera moins sur nous, l'existence s'avérera davantage dév
lement de l'Etre, mais dans le monde que nous vivons c
la constitution de cette histoire humaine qui nous domin
son infra structure exprimant les relations inter-subjectiv
et la dialectique de la praxis.

Cette conception de la praxis, de la relation hégélienne d
l'homme au monde par le travail, on la trouve spécialeme
développée dans la *Structure du comportement*, on y vo
pourquoi Bergson a manqué le monde humain en ne conc
vant pas d'intermédiaire entre l'action vitale et l'émotion my
tique. C'est au contraire la dialectique du travail, des objet
culturels, de la transformation de l'environnement dans l
champ d'un monde, exploré dans son unicité pour tous, qu
est le terrain de notre histoire. La *Structure du comport
ment* étudie toutes les formes de totalités qui s'offrent comm
phénomènes, et c'est cette notion même de structure plu
encore que celle de signification qui fait le centre de l'œuvre
structures des ensembles physiques que nous appréhendon
dans l'univers, structures des vivants et des hommes. Dan

14. *Signes*, p. 29.
15. *Sens et Non-sens*, p. 27.
16. « L'œil et l'esprit », *Art de France*, p. 190.

l'impuissance où nous sommes de penser la totalité, l'*omnitudo realitatis*, la science ne peut que saisir dans le monde physique des totalités partielles dont le découpage est plus ou moins relatif, et dont notre mathématique parvient à énoncer dans son langage la complexité et l'unité; encore faut-il s'en prendre à une figure plus ou moins stable dans le tourbillon cosmique! Loi et forme sont alors relatives l'une à l'autre et n'ont de sens qu'en rapport à ces figures un moment découpées. Il n'y a pas de lois éternelles qui précèdent les phénomènes, mais il n'y a pas non plus de phénomènes physiques parfaitement isolables. C'est là une dialectique dans la connaissance de la nature qui ne peut se développer sans l'horizon du monde perçu. La loi de la chute des corpe n'est telle sur notre planète, comme le remarquait Cournot, que par l'événement de la rotation de la terre, elle suppose pour être ce qu'elle est des conditions stables, la loi est relative à une structure, mais cette structure à son tour dépend d'autres lois, et ces autres lois renvoient à de nouvelles structures plus ou moins isolables.

La totalité vitale ou humaine est d'un autre ordre, elle a dans le phénomène même une signification, un sens qui fait corps avec elle, comme le sourire ou la menace que l'enfant perçoit. Le comportement animal n'est pas déterminé par le milieu géographique, mais par le milieu qui est le sien et celui de son espèce. Il y a une interférence dialectique entre l'organisme et son environnement, il y a des normes et des comportements privilégiés. L'unité des systèmes physiques est une unité de corrélation, celle des organismes est une unité de signification. Nous n'observons pas seulement le comportement, nous le comprenons déjà comme tel, et la signification que nous lisons en lui « est à la cause finale ce qu'est à la cause productive le rapport de fonction à variable »[17]. La dialectique du vivant et de son milieu plaquée encore dans l'en-soi (mais l'esprit de la nature, disait Hegel, est un esprit caché, en soi et non pour soi), n'est pas complètement rigide, elle s'élève déjà quand on passe des formes syncrétiques où l'animal réagit à des conditions naturelles prédonnées — en ne traitant les situations inédites que comme des allusions aux situations vitales qui lui sont prescrites —

17. *Structure du comportement*, p. 216.

aux formes amovibles, dans lesquelles l'animal perçoit signal, mais l'apprentissage du signal ne résulte pas d'u relation pure et simple de contiguïté. L'apprentissage p suppose une transposition d'une forme dans une autre, a indépendance de la matière.

Chez l'homme enfin le comportement devient symboliq le signe remplace le signal, et la relation du signifiant signifié, pourvu qu'on envisage chaque moment dans s ensemble, et qu'on fasse correspondre les ensembles en eux, est une relation d'expression. Le rapport de l'expressi à l'exprimé, simple juxtaposition dans les parties, est in rieur et nécessaire dans les ensembles [18]. L'homme est cap ble de conduites qui s'éloignent des situations réelles, et co cernent le virtuel ou le possible. Cette marge ouvre un mond et le comportement humain n'a plus seulement une signi cation, il est lui-même signification. « A partir de ce momen le comportement se détache de l'ordre de l'en-soi et devie la projection hors de l'organisme d'une possibilité qui lui e intérieure. » Les significations sont ainsi l'apanage d l'homme, mais il est toujours tenté de les poser pour-soi e dehors de l'en-soi, d'oublier leur genèse, et la lourdeur d l'existence qui les amène à l'être. C'est ainsi qu'une philo phie dualiste opposera la matière à la forme, la sensibili à l'entendement, le corps à l'âme, ou pour éviter cette sép ration radicale, tombera dans un matérialisme de l'en-so ou un idéalisme du pour-soi. La réflexion ne saurait oublie sa propre origine, elle se perdrait tout aussi bien qu'en s'ab mant dans la vie animale : « le passage réflexif à la con cience intellectuelle est-il une adéquation de notre savoir notre être, ou seulement une manière pour la conscience d se créer une existence séparée — un quiétisme... Une phil sophie d'inspiration criticiste fonde la morale sur la réflexio qui retrouve, derrière tous les objets, le sujet pensant dan sa liberté. Si au contraire on reconnaît, fût-ce à titre de phé nomène, une existence de la conscience et de nos structures résistantes, notre connaissance dépend de ce que nou sommes, la morale commence par une critique psycholo gique et sociologique de soi-même, l'homme n'est pas assuré d'avance de posséder une source de moralité, la conscience

18. *Structure du comportement*, p. 163.

e soi n'est pas chez lui de droit; elle ne s'acquiert que par élucidation de son être concret, ne se vérifie que par l'inté-ration active des dialectiques isolées — corps et âme — entre esquelles il est d'abord disloqué »[19]. Le physique, le vital, humain sont des significations qui s'étagent et se dépassent une dans l'autre en se conservant, mais le risque d'un enli-ement, d'une chute est toujours possible; cette chute dans e pathologique a son style propre, elle n'est pas seulement n déficit; elle est une nouvelle structuration de l'organisme elon Goldstein; « enfin la mort n'est pas dépourvue de sens uisque la contingence du vécu est une menace perpétuelle our les significations éternelles dans lesquelles l'homme roit s'exprimer tout entier »[20]. Quant aux techniques umaines et à ces machines qui, de la machine cinématique à la machine à feed-back, tentent d'adégaler l'organisme lui-même, elles sont l'œuvre de l'homme, il faut les comprendre dans le milieu de cette dialectique; il faut replacer dans son site originaire « cette pensée opératoire où les créations humaines sont dérivées d'un processus naturel d'information, mais lui-même conçu sur le modèle des machines humaines »[21]. Selon le mot profond de Heiddegger : « l'essence de la technique n'est pas elle-même technique ».

III

L'existence « nous livre un passage entre le possible et le nécessaire vers le réel », mais ce réel est le réel humain, il est situation et histoire. Cette existence n'est donc pas seulement la liberté qui « précède l'essence », « ceci n'est qu'une conséquence frappante et sous l'idée du choix souverain, il y avait chez Sartre même, comme on le voit dans l'*Etre et le néant* l'idée autre, et à vrai dire antagoniste, d'une liberté qui n'est liberté qu'incorporée du monde, et comme travail accompli sur une situation de fait. Et dès lors, même chez Sartre, exister n'est pas seulement un terme anthropologique; l'existence dévoile face à la liberté toute une nouvelle figure du monde, le monde comme promesse et menace pour elle,

19. *Structure du comportement*, p. 303.
20. « L'œil et l'esprit », *Art de France*, p. 187.
21. L'œil et l'esprit », *Art de France*, p. 187.

le monde qui lui tend des pièges, la séduit ou lui cède,
plus le monde plat des objets de science kantiens, mais
paysage d'obstacles et de chemins, enfin le monde que n
existons et non pas seulement le théâtre de notre conn
sance et de notre libre arbitre »[22]. C'est pourquoi cette e
tence est dialectique, en tant qu'elle est reprise et dépa
ment de situations antérieures, en tant que dans la coe
tence elle est conflit et conciliation : « La dialectique n
pas une relation entre des pensées contradictoires et insé
rables, c'est la tension d'une existence vers une autre e
tence qui la nie et sans laquelle pourtant elle ne se souti
pas[23]. » Une telle dialectique est histoire, sa modalité n
pas celle d'une nécessité préétablie. Le marxisme, faute p
fois de reconnaître ce caractère de la dialectique, risque
retomber dans une théologie. Sur ce point, Sartre et Merle
Ponty sont d'accord. Mais qu'elle porte le nom de He
ou celui de Marx, une philosophie qui renonce à l'esp
absolu comme moteur de l'histoire, qui fait marcher l'h
toire sur ses pieds, et qui ne reconnaît dans les cho
d'autres raisons que celles qu'y font paraître leur rencon
et leur action réciproque, cette philosophie ne saurait af
mer *a priori* la possibilité de l'homme intégral, postuler u
synthèse finale, ou en affirmer la réalisation inévitable[24].
propre du marxisme est de nous inviter à faire prévalo
sans garantie métaphysique, la logique de l'histoire sur
contingence. Mais l'expérience de cette contingence est u
expérience considérable de notre temps. C'est en médita
sur elle que Merleau-Ponty a écrit les *Aventures de la diale
tique*. Il avait pris dans *Humanisme et Terreur* une positi
d'attente à l'égard du communisme : la révolution mondia
allait peut-être se produire, et l'existence d'un Etat comm
niste ne poserait plus les mêmes questions. Les *Aventures d
la dialectique* enregistrent au contraire l'échec de cette co
ception de la révolution absolue et de la classe universell
qui n'est plus représentée que par l'organisation d'un peupl
qui coexiste avec les autres. La position de Merleau-Ponty n
doit pas être mal comprise. Ce qu'il refuse, c'est un rêve d
solution dialectique, un mythe qui se substituerait à la dia

22. *Signes*, p. 196.
23. *Signes*, p. 195.
24. *Sens et Non-sens*, p. 162.

lectique réelle et nous empêcherait de comprendre notre histoire, ce que devient notre monde historique. L'a-communisme dont il parle a donc un sens précis, il signifie la distance nécessaire pour juger dans sa réalité et dans son contexte mondial l'U.R.S.S., il permet de chasser les fantômes et de combattre aussi bien la croisade contre le communisme : « L'a-communisme, condition stricte de la connaissance de l'U.R.S.S., parce qu'il confronte avec son idéologie ce que nous savons de sa réalité, et du même coup, et sans paradoxe, condition d'une critique moderne du capitalisme parce qu'il repose seul en termes modernes les problèmes de Marx. Il est seul capable d'une confrontation et d'une comparaison perpétuelle des deux systèmes. On entrevoit une économie généralisée dont ils sont des cas particuliers. Cette prise de conscience, et avec elle l'action qu'elle commande, est la tâche d'une gauche non communiste qui ne sera donc pas un compromis entre les idéologies données [25]. » Il importe de s'élever au-dessus des inerties locales et des histoires particulières pour apercevoir ce fait qui n'est pas sans grandeur : le réveil des pays sous-développés et le temps du monde fini, celui où l'histoire humaine devient enfin une histoire universelle. « Il n'y a pas d'horloge universelle, mais des histoires locales sous nos yeux prennent forme et commencent de se régler elles-mêmes, et à tâtons se relient l'une à l'autre... Le monde est plus présent à lui-même dans toutes ses parties qu'il ne le fût jamais [26]. » Ce problème des peuples sous-développés, qui réclament à la fois leur indépendance et leurs conditions de vie, est le problème majeur en fonction duquel s'organise le champ de l'histoire contemporaine. L'économie capitaliste est trop étroite pour faire face à ce problème. « Les moyens classiques de l'économie libérale, ou même ceux du capitalisme américain ne sont pas, semble-t-il, en mesure d'opérer même l'équipement de l'Inde » [27]. Quant au marxisme confronté à cette tâche, il a dû se modifier profondément, renoncer à sa conception d'une révolution enracinée dans l'histoire ouvrière : « il a dû substituer à la contagion révolutionnaire des transferts de propriété dirigés d'en haut, mis en sommeil la thèse du dépassement de l'Etat

25. *Aventures de la dialectique*, p. 302.
26. *Signes*, p. 147.
27. *Signes*, p. 302.

et celle du prolétariat comme classe universelle; c'est pourquoi aucune des conceptions que l'Europe a inventées ne nous permet de penser ces problèmes. » Il faut pouvoir jeter un regard neuf sur cette histoire universelle que nous sommes en train de vivre, et qui s'accompagne de bouleversements considérables dans les façons de vivre, comme dans les techniques de production et d'administration. En prenant conscience du monde sous-développé, Sartre, dans son radicalisme, est remonté jusqu'aux conditions concrètes de l'affrontement des hommes et des classes, il a repensé le problème de l'aliénation dans le milieu interhumain de la rareté. La mort de Merleau-Ponty a interrompu le dialogue, mais il s'attaquait à ce même problème des peuples sous-développés et de la coexistence humaine à notre époque. Il appréciait à sa valeur cette rencontre d'un monde archaïque et d'un monde équipé, « cette proximité et cette distance du passé et du présent, de l'archaïque et du moderne... cette perpétuelle surdétermination des événements humains qui fait que, quelle que soit la singularité des conditions locales ou temporelles, le fait social nous apparaît toujours comme variante d'une seule vie dont la nôtre aussi fait partie, et que tout autre est pour nous un autre nous-même »[28]. Il voulait rendre adéquate notre pensée au monde que nous existons, et ce but n'était pas seulement contemplatif. Ce monde est menacé par un conflit qui recouvre des antagonismes réels et mesurables sous des idéologies; quel rapport ont-elles avec les réalités vécues? L'a-communisme ne saurait signifier une complicité secrète avec l'anti-communisme; bien au contraire, il permet de ne pas tomber dans le piège des adversaires qui désignent le communisme comme le mal en soi : « Séculariser le communisme, c'est le priver du préjugé favorable auquel il aurait droit, s'il y avait une philosophie de l'histoire, et lui donner d'ailleurs une attention d'autant plus équitable qu'on n'en attend pas la fin de l'histoire... Il est essentiel à la paix que le communisme cesse d'être ce fantôme flottant quelque part entre la liberté transcendantale et la prose du quotidien qui attire sur lui les ferveurs, mais aussi les humeurs guerrières[29]. Le communisme n'est pas la fin de l'histoire puisqu'il est plus ou moins entré en elle, qu'il

28. *Signes*, p. 141.
29. *Aventures de la dialectique*, p. 246.

est devenu un moment qui apparaît et qui a aussi bien un dehors, en tant qu'il existe sous la forme d'un Etat avec son économie et son gouvernement. Ce qui donc est caduc, ce n'est pas la dialectique, c'est la prétention de la terminer dans une fin de l'histoire ou dans une révolution permanente, « dans un régime qui étant la contestation de lui-même, n'ait pas besoin d'être contesté du dehors et, en somme, n'ait plus de dehors ».

Cette analyse de notre situation — et avec ses caractères singuliers celle de la France — s'accompagnait chez Merleau-Ponty d'engagements précis et fermes. On verra dans le portrait qu'il fait de Montaigne, l'homme qu'il fut lui-même : « N'a-t-il pas agi d'autant mieux qu'il n'y tenait pas trop », et encore : « J'ai été si épargnant à promettre que je pense avoir plus tenu que promis ni dû... Il a cherché et peut-être trouvé le secret d'être en même temps ironique et grave, libre et fidèle [30]. » Seulement notre époque n'est plus celle où le jugement lucide d'un penseur peut avoir immédiatement de l'influence. Le temps de l'affaire Dreyfus est derrière nous [31]. Il le savait sans doute et ne perdait pas espoir dans ces signes qu'il s'efforçait de déchiffrer, sans pouvoir leur enlever tout à fait leur secret d'existence.

Puis-je terminer ainsi et laisser comme une possibilité de doute sceptique dans l'esprit du lecteur? Je voudrais être aussi fidèle que possible à Merleau-Ponty, à mon amitié, à nos longues conversations dans ces dernières années. Il savait mieux que personne que nous étions dans une période trouble, où les prises de position des intellectuels restaient sans portée immédiate, étaient même méprisées, où le décalage grandissait entre la vie vécue et la signification idéelle. Son a-communisme lui permettait d'envisager avec lucidité les ententes nécessaires, les réintégrations indispensables. Il écrivait en 1958 : « C'est assez clair cette fois, le fameux décompte des voix communistes ampute la France d'un certain nombre de citoyens qui sont ce qu'ils sont, mais certainement pas ultras, couvre d'avance les opérations de la droite,

30. *Signes*, p. 264.
31. Et pourtant « il circule plus de vérité qu'il y a vingt ans dans le capitalisme mondial, et dans le communisme mondial, et entre eux », *Signes*, p. 47.

annonce le parti-pris de capituler, est le premier acte de chantage à la guerre civile »; et déjà dans les *Aventures de la dialectique*, on trouve ce texte fort net : « Si le droit de grève, les libertés politiques, l'exécution de nos promesses aux colonies risquent d'amener le communisme, le risque doit être couru, car ceux qui veulent s'en prémunir n'ont plus qu'à organiser la répression partout[32]. » Il pensait encore à une démocratie vraie, qui n'ignorant rien des hypocrisies et des masques du libéralisme formel, saurait retrouver le contact vivant avec l'histoire. Il y avait en lui la nostalgie de certains grands moments de la troisième République, et je crois qu'il exprimait toute sa pensée dans cet éloge de Mendès-France : « Si le gouvernement Mendès-France a pu un moment, comme aucun autre gouvernement ne l'a fait depuis 1944, tirer la vie politique française de l'angoisse et de l'ennui, c'est parce qu'il concevait le gouvernement comme une iniative qui rallie, l'action comme un mouvement qui ne peut être harcelé instant par instant, mais qui se ménage des rendez-vous avec la nation, organise sa propre pédagogie, démontre à mesure qu'il se développe. C'est ça le pouvoir vivant, et non pas la fulguration sur le Sinaï. Mais Mendès-France agissait ainsi d'instinct, je dirai parce qu'il est bien né, il n'a jamais cherché à mettre sa pratique en théorie. La question est de trouver des institutions qui implantent dans les mœurs cette pratique de la liberté. » Entre ce mendésisme et le castrisme de J.-P. Sartre, le dialogue pouvait rester ouvert.

L'histoire humaine, cette existence dialectique, n'est pas seulement bruit et fureur; même si elle est une phrase qui pourrait ne pas s'achever, elle reste capable d'une vérité. « Si l'histoire nous enveloppe tous, c'est à nous de comprendre que ce que nous pouvons avoir de vérité, ne s'obtient pas contre l'inhérence historique, mais par elle; superficiellement pensée, elle détruit toute vérité, pensée, radicalement elle fonde une nouvelle idée de la vérité[33]. » C'est cette nouvelle idée de la vérité que nous promettait Merleau-Ponty dans un livre sur *Vérité et Existence*.

Jean HYPPOLITE.

32. *Aventures de la dialectique*, p. 249.
33. *Signes*, p. 137.

MAURICE MERLEAU-PONTY

1. On peut exhaler le cri qui nie que l'amitié puisse cesser de vivre. On ne peut dire la mort advenue sans meurtrir encore. J'y renonce, l'ayant tenté, pour malgré moi porter au-delà mon hommage.

Me recueillant pourtant au souvenir de ce que j'ai senti de l'homme en un moment pour lui de patience amère.

2. Que faire d'autre que d'interroger le point que met l'heure soudaine à un discours où nous sommes tous entrés?

Et son dernier article qu'on reproduit ici, titre : l'Œil et l'Esprit [1], — en parler d'où il est fait, si j'en crois le signe d'une tête propice, pour que je l'entende : de ma place.

3. C'est bien la dominante et la sensible de l'œuvre entière qui donnent ici leur note. Si on la tient pour ce qu'elle est : d'un philosophe, au sens de ce qu'un choix qui à seize ans y aperçoit son avenir (il l'attesta), y nécessite de professionnel. C'est dire que le lien proprement universitaire couvre et retient son intention, même éprouvé impatiemment, même élargi jusqu'à la lutte publique.

4. Ce n'est pas là pourtant ce qui insère cet article dans le sentiment, pointé deux fois en son exorde et en sa chute, d'un changement très actuel à devenir patent dans la science. Ce qu'il évoque comme vent de mode pour les registres de la communication, complaisance pour les versalités opérationnelles [2], n'est noté que comme apparence qui doit conduire à sa raison.

C'est la même à quoi nous tentons de contribuer du champ privilégié à la révéler qu'est le nôtre (la psychanalyse freu-

1. In *Art de France*, 1961, pp. 187-208. Reproduit ici p. 193.
2. Cf. ici.

dienne) : la raison par quoi le signifiant s'avère premier en toute constitution d'un sujet.

5. L'œil pris ici pour centre d'une révision du statut de l'esprit, comporte cependant toutes les résonances possibles de la tradition où la pensée reste engagée.

C'est ainsi que Maurice Merleau-Ponty, comme quiconque en cette voie, ne peut faire que de se référer une fois de plus à l'œil abstrait que suppose le concept cartésien de l'étendue avec son corrélatif d'un sujet, module divin d'une perception universelle.

Faire la critique proprement phénoménologique de l'esthétique qui résulte de cette raréfaction de la foi faite à l'œil n'est pas pour nous ramener aux vertus de connaissance de la contemplation proposée à l'ascèse du *nous* par la théorie antique.

Ce n'est point non plus pour nous attarder au problème des illusions optiques et de savoir si le bâton rompu par la surface de l'eau dans le bassin, la lune plus grosse d'abord à l'horizon, nous montrent ou non la réalité : Alain dans son nuage de craie y suffit.

Disons-le parce que même Maurice Merleau-Ponty ne semble pas franchir ce pas : pourquoi ne pas entériner le fait que la théorie de la perception n'intéresse plus la structure de la réalité à quoi la science nous a fait accéder en physique. Rien de plus contestable, tant dans l'histoire de la science que dans son produit fini, que ce motif dont il se prend à autoriser sa recherche qu'issue de la perception, la construction scientifique y devrait toujours revenir. Bien plutôt tout nous montre-t-il que c'est en refusant les intuitions perçues du pondéral et de l'*impetus* que la dynamique galiléenne a annexé les cieux à la terre, mais au prix d'y introduire ce que nous touchons aujourd'hui dans l'expérience du cosmonaute : un corps qui peut s'ouvrir et se fermer sans peser en rien ni sur rien.

6. La phénoménologie de la perception est donc bien autre chose qu'un codicille à une théorie de la connaissance dont les débris font l'attirail d'une psychologie précaire.

Elle n'est pas plus situable dans la visée, qui n'habite plus à présent que le logicisme, d'un savoir absolu.

Elle est ce qu'elle est : à savoir une collation d'expériences dont il faut lire l'ouvrage inaugural de Maurice Merleau-Ponty [1]

1. *Phénoménologie de la perception*, in-8, 531 pages. Gallimard, 1945.

pour mesurer les recherches positives qui s'y sont accumulées, et leur stimulation pour la pensée, sinon la dérision où elles font paraître les bêtifications séculaires sur l'illusion d'Aristote, voire l'examen clinique moyen de l'optalmologiste.

Pour en faire saisir l'intérêt, choisissons un petit fait dans l'immense trame de covariances de même style qui sont commentées en cet ouvrage, celui par exemple à la page 360 de l'éclairage violent qui apparaît en manière de cône blanchâtre pour ce que le supporte un disque, à peine visible d'être noir et surtout d'être le seul objet qui l'arrête. Il suffit d'y interposer un petit carré de papier blanc pour qu'aussitôt l'aspect laiteux s'en dissipe et que se détache comme distinct d'être éclairé en son contraste le disque noir.

Mille autres faits sont de nature à nous imposer la question de ce qui règle les mutations souvent saisissantes que nous observons par l'addition d'un élément nouveau dans l'équilibre de ces facteurs expérimentalement distingués que sont l'éclairage, les conditions fonds-forme de l'objet, notre savoir à son endroit, et tiers élément, ici le vif, une pluralité de gradations que le terme de couleur est insuffisant à désigner, puisqu' outre la constance qui tend à rétablir dans certaines conditions une identité perçue avec la gamme dénommable sous des longueurs d'onde différentes, il y a les effets conjugués de reflet, de rayonnement, de transparence dont la corrélation n'est même pas entièrement réductible de la trouvaille d'art à l'artifice de laboratoire. Comme il s'éprouve de ce que le phénomène visuel de la couleur locale d'un objet n'a rien à faire avec celui de la plage colorée du spectre.

Qu'il nous suffise d'indiquer dans quelle direction le philosophe tente d'articuler ces faits, en tant qu'il est fondé à leur donner asile, soit en ceci au moins que tout un art de création humaine s'y rattache que la réalité physicienne réfute d'autant moins qu'elle s'en éloigne toujours plus, mais qu'il n'est pas dit pour autant que cet art n'a de valeur que d'agrément, et qu'il ne recèle pas quelque autre accès à un être, dès lors peut-être plus essentiel.

7. Cette direction exigée vers ce qui ordonne les covariances phénoménalement définies de la perception, le philosophe de notre temps va la chercher, on le sait, dans la notion de la présence, ou pour mieux en traduire littéralement le terme

de l'allemand, de l'Être-là, à quoi il faut ajouter présen (ou Être-là)-dans-par- à travers-un-corps. Position dite c l'existence, en tant qu'elle essaie de se saisir dans le momen d'avant la réflexion qui dans son expérience introduit sa di tinction décisive d'avec le monde en l'éveillant à la conscienc de-soi.

Même restituée trop évidemment à partir de la réflexio redoublée que constitue la recherche phénoménologique, cet position se targuera de restaurer la pureté de cette présence la racine du phénomène, dans ce qu'elle peut globalemen anticiper de sa mouvance dans le monde. Car bien entendu de complexités homologues s'ajoutent du mouvement, du tac voire de l'audition, comment omettre du vertige, qui ne s juxtaposent pas mais se composent avec les phénomènes de l vision.

C'est cette présupposition qu'il y ait quelque part un lie de l'unité, qui est bien faite pour suspendre notre assentimen Non qu'il ne soit manifeste que ce lieu soit écarté de toute as gnation physiologique, et que nous ne soyons satisfaits d suivre *en son détail* une subjectivité constituante là où elle tisse fil à fil, mais non pas réduite à être son envers, avec c qu'on appelle ici l'objectivité totale.

Ce qui nous étonne, c'est qu'on ne profite pas aussitôt d la structure si manifeste dans le phénomène, — et dont il fau rendre justice à Maurice Merleau-Ponty de n'y faire plus, a dernier point, de référence à aucune *Gestalt* naturaliste — pour non y opposer, mais y accorder le sujet lui-même.

Qu'est-ce qui objecte à dire de l'exemple plus haut cité, — où l'éclairage est manifestement homologue du tonus muscu laire dans les expériences sur la constance de la perception d poids, mais ne saurait masquer sa localité d'Autre —, que le sujet en tant qu'au premier temps il l'investit de sa consis tance laiteuse, au second temps n'y est plus que refoulé. Et ce, par le fait du contraste objectivant du disque noir avec le carré blanc qui s'opère de l'entrée significative de la figure de ce dernier sur le fonds de l'autre. Mais le sujet qui là s'affirme en formes éclairées est le rejet de l'Autre qui s'incarnait en une opacité de lumière.

Mais où est le primum, et pourquoi préjuger de ce qu'il soit seulement *un percipiens*, quand ici se dessine que c'est son

élision qui rend au *perceptum* de la lumière elle-même sa transparence.

Pour tout dire, il nous semble que le « je pense » auquel on entend réduire la présence, ne cesse pas d'impliquer, à quelque indétermination qu'on l'oblige, tous les pouvoirs de la réflexion par quoi se confondent sujet et conscience, soit nommément le mirage que l'expérience psychanalytique met au principe de la méconnaissance du sujet et que nous-même avons tenté de cerner dans le stade du miroir en l'y résumant.

Quoi qu'il en soit, nous avons revendiqué ailleurs, nommément sur le sujet de l'hallucination verbale [1], le privilège qui revient au *perceptum* du signifiant dans la conversion à opérer du rapport du *percipiens* au sujet.

8. La phénoménologie de la perception à vouloir se résoudre en la présence-par-le-corps, évite cette conversion, mais se condamne à la fois à déborder de son champ et à se rendre inaccessible une expérience qui lui est étrangère. C'est ce qu'illustrent les deux chapitres de l'ouvrage de Maurice Merleau-Ponty sur le corps comme être sexué [2] et sur le corps comme expression dans la parole [3].

Le premier ne le cède pas en séduction à la séduction à quoi l'on avoue y céder de l'analyse existentielle, d'une élégance fabuleuse, à quoi J.-P. Sartre se livre de la relation du désir [4]. De l'engluement de la conscience dans la chair à la quête dans l'autre d'un sujet impossible à saisir parce que le tenir en sa liberté, c'est l'éteindre, de cette levée pathétique d'un gibier qui se dissipe avec le coup, qui ne le traverse même pas, du plaisir, ce n'est pas seulement l'accident mais l'issue qui impose à l'auteur son virage, en son redoublement d'impasse, dans un sadisme, qui n'a plus d'autre échappatoire que masochiste.

Maurice Merleau-Ponty, pour en inverser le mouvement, semble en éviter la déviation fatale, en y décrivant le procès d'une révélation directe du corps au corps. Elle ne tient à vrai dire que de l'évocation d'une situation pensée ailleurs comme humiliante, laquelle comme pensée de la situation supplée

1. In *La Psychanalyse*, vol. 4, pp. 1-5 et la suite. P.U.F.
2. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, pp. 180-202.
3. *Id.*, p. 202-232.
4. In J.-P. Sartre. *L'être et le néant*, pp. 451-477.

au tiers, que l'analyse a montré être inhérent dans l'inconscie
à la situation amoureuse.

Disons que ce n'est pas pour rendre plus valable po
un freudien la reconstruction de Sartre. Sa critique néce
siterait une précision, même pas encore bien reconn
dans la psychanalyse, de la fonction du fantasme. Nul
restitution imaginaire des effets de la cruauté ne peut
suppléer, et il n'est pas vrai que la voie vers la satisfactio
normale du désir se retrouve de l'échec inhérent à la préparatio
du supplice [1]. Sa description inadéquate du sadisme comm
structure inconsciente, ne l'est pas moins du mythe sadianist
Car son passage par la réduction du corps de l'autre à l'obscèn
se heurte au paradoxe, bien autrement énigmatique à le vo
rayonner dans Sade, et combien plus suggestif dans le registr
existentiel, de la beauté comme insensible à l'outrage [2]. L'accè
érotologique pourrait donc être ici meilleur, même hors de tout
expérience de l'inconscient.

Mais il est clair que rien dans la phénoménologie d
l'extrapolation perceptive, si loin qu'on l'articule dans l
poussée obscure ou lucide du corps, ne peut rendre compt
ni du privilège du fétiche dans une expérience séculaire, ni d
complexe de castration dans la découverte freudienne. Les deu
se conjurent pourtant pour nous sommer de faire face à l
fonction de signifiant de l'organe toujours signalé comme te
par son occultation dans le simulacre humain, — et l'incidenc
qui résulte du phallus en cette fonction dans l'accès au dési
tant de la femme que de l'homme, pour être maintenant vulga
risée, ne peut pas être négligée comme déviant ce qu'on peu
bien appeler en effet l'être sexué du corps.

9. Si le signifiant de l'être sexué peut être ainsi méconnu
dans le phénomène, c'est pour sa position doublement celée
dans le fantasme, soit de ne s'indiquer que là où il n'agit pas
et de n'agir que de son manque. C'est en quoi la psychanalyse
doit faire sa preuve d'un avancement dans l'accès au signifiant,
et tel qu'il puisse revenir sur sa phénoménologie même.

On excusera mon audace du mode dont j'appelerai ici à

1. Cf. livre cité, p. 475.
2. Lieu analysé dans mon séminaire sur l'*Éthique de la Psychanalyse*, 1959-1960.

en témoigner le second article mentionné de Maurice Merleau-Ponty sur le corps comme expression dans la parole.

Car ceux qui me suivent reconnaîtront, combien mieux filée, la même thématique dont je les entretiens sur la primauté du signifiant dans l'effet de signifier. Et je me remémore l'appui que j'ai pu y trouver aux primes vacances d'après la guerre, quand mûrissait mon embarras d'avoir à ranimer dans un groupe épars encore une communication jusque-là réduite au point d'être à peu près analphabète, freudiennement parlant cela s'entend, de ce que le pli s'y conservât des alibis à l'usage d'habiller une praxis sans certitude de soi.

Mais ceux-là qui retrouveront leurs aises en ce discours sur la parole (et fût-ce à y réserver ce qui y rapproche un peu trop discours nouveau et parole pleine), n'en sauront pas moins que je dis autre chose, et nommément :

— que ce n'est pas la pensée, mais le sujet, que je subordonne au signifiant,

— et que c'est l'inconscient dont je démontre le statut quand je m'emploie à y faire concevoir le sujet comme rejeté de la chaîne signifiante, qui du même coup se constitue comme refoulé primordial.

Dès lors ils ne pourront consentir à la double référence à des idéalités, aussi bien incompatibles entre elles, par quoi ici la fonction du signifiant converge vers la nomination, et son matériel vers un geste où se spécifierait une signification essentielle.

Geste introuvable, et dont celui qui porte ici sa parole à la dignité de paradigme de son discours, eût su avouer qu'il n'offrait rien de tel à percevoir à son audience.

Ne savait-il pas au reste qu'il n'est qu'un geste, connu depuis saint Augustin, qui réponde à la nomination : celui de l'index qui montre, mais qu'à lui seul ce geste ne suffit pas même à désigner ce qu'on nomme dans l'objet indiqué.

Et si c'était *la geste* que je voudrais mimer, du rejet par exemple, pour y inaugurer le signifiant : jeter, n'implique-t-elle pas déjà l'essence vraie du signifiant dans la syntaxe instaurant en série les objets à soumettre au jeu du jet.

Car au-delà de ce jeu, ce qu'articule, oui, seulement là mon

geste, c'est le *je* évanouissant du sujet de la véritable énonci-tion. Il suffit en effet que le jeu se réitère pour constituer c *je* qui, de le répéter, dit ce *je* qui s'y fait. Mais ce *je* ne sait pa qu'il le dit, rejeté qu'il est comme en arrière, par le geste, dan l'être que le jet substitue à l'objet qu'il rejette. Ainsi je qui di ne peut être qu'inconscient de ce que je fais, quand je ne sai pas ce que faisant je dis.

Mais si le signifiant est exigé comme syntaxe d'avant l sujet pour l'avènement de ce sujet non pas seulement en tan qu'il parle mais en ce qu'il dit, des effets sont possibles de méta-phore et de métonymie non seulement sans ce sujet, mai sa présence même s'y constituant du signifiant plus que d corps, comme après tout l'on pourrait dire qu'elle fait dans l discours de Maurice Merleau-Ponty lui-même, et littéralement.

De tels effets sont, je l'enseigne, les effets de l'inconscient, trouvant après coup, de la rigueur qui en revient sur la struc-ture du langage, confirmation du bien-fondé de les en avoi extraits.

10. Ici mon hommage retrouve l'article sur l'Œil et l'esprit qui, d'interroger la peinture, ramène la vraie question de l phénoménologie, tacite au-delà des éléments que son expérienc articule.

Car l'usage d'irréel de ces éléments dans un tel art (dont notons au passage que pour la vision il les a manifestement discernés plutôt que la science) n'exclut pas du tout leur fonc-tion de vérité, dès lors que la réalité, celle des tables de la science, n'a plus besoin de s'assurer des météores.

C'est en quoi la fin d'illusion que se propose le plus artifi-cieux des arts, n'a pas à être répudiée, même dans ses œuvres dites abstraites, au nom du malentendu que l'éthique de l'anti-quité a nourri sous cette imputation, de l'idéalité d'où elle partait dans le problème de la science.

L'illusion ici prend sa valeur de se conjuguer à la fonction de signifiant qu'on découvre à l'envers de son opération.

Toutes les difficultés que démontre la critique sur le point non seulement du comment fait, mais du ce que fait la peinture, laissent entrevoir que l'inconscience où semble subsister le peintre dans sa relation au *ce que* de son art, serait utile à rapporter comme forme professionnelle à la structure radicale

de l'inconscient que nous avons déduite de sa commune individuation.

Ici le philosophe qu'est Maurice Merleau-Ponty fait honte aux psychanalystes d'avoir délaissé ce qui peut ici apparaître d'essentiel à portée de se mieux résoudre.

Et là encore de la nature du signifiant, — puisque aussi bien il faut prendre acte de ce que, s'il y a progrès dans la recherche de Maurice Merleau-Ponty, la peinture intervient déjà dans la phénoménologie de la perception, entendons dans l'ouvrage, et justement en ce chapitre où nous avons repris la problématique de la fonction de la présence dans le langage.

11. Ainsi sommes-nous invités à nous interroger sur ce qui relève du signifiant à s'articuler dans la tache, dans ces « petits bleus » et « petits marrons » dont Maurice Merleau-Ponty s'enchante sous la plume de Cézanne pour y trouver ce dont le peintre entendait faire sa peinture parlante.

Disons, sans pouvoir faire plus que de nous promettre ici de le commenter, que la vacillation marquée dans tout ce texte de l'objet à l'être, le pas donné à la visée de l'invisible, montrent assez que c'est ailleurs qu'au champ de la perception qu'ici Maurice Merleau-Ponty s'avance.

12. On ne peut méconnaître que ce soit à intéresser le champ du désir que le terrain de l'art prenne ici cet effet. Sauf à ne pas entendre, comme c'est le cas le plus ordinairement des psychanalystes eux-mêmes, ce que Freud articule de la présence maintenue du désir dans la sublimation.

Comment s'égaler à la pesée subtile qui se poursuit ici d'un érôs de l'œil, d'une corporalité de la lumière où ne s'évoquent plus que nostalgiquement leur théologique primauté?

Pour l'organe, de son glissement presque imperceptible du sujet vers l'objet, faut-il pour rendre compte s'armer de l'insolence d'une bonne nouvelle qui, de ses paraboles déclarant les forger expressément pour qu'elles ne soient point entendues, nous traverse de cette vérité pourtant à prendre au pied de la lettre que l'œil est fait pour ne point voir?

Avons-nous besoin du robot achevé de l'Ève future, pour voir le désir pâlir à son aspect non de ce qu'elle soit aveugle, comme on le croit, mais de ce qu'elle ne puisse pas ne pas tout voir?

Inversement ce dont l'artiste nous livre l'accès, c'est la pla de ce qui ne saurait se voir : encore faudrait-il le nomme

Quant à la lumière, nous souvenant du trait délicat do Maurice Merleau-Ponty en modèle le phénomène en nous disa qu'elle nous *conduit* vers l'objet éclairé[1], nous y reconnaîtro la matière éponyme à y tailler de sa création le monument.

Si je m'arrête à l'éthique implicite en cette création, négl geant donc ce qui l'achève en une œuvre engagée, ce sera po donner un sens terminal à cette phrase, la dernière à nous e rester publiée, où elle paraît se désigner elle-même, à savo que « si les créations ne sont pas un acquis, ce n'est pa seulement que, comme toutes choses elles passent, c'est aus qu'elles ont presque toutes leur vie devant elles. »

Qu'ici mon deuil, du voile pris à la *Pietà* intolérable à qu le sort me force à rendre la cariatide d'un mortel, barre mo propos, fût brisé.

Jacques LACAN

1. Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 357.

Claude Lefort.

L'IDÉE D'*ÊTRE BRUT* ET D'*ESPRIT SAUVAGE*

« Plus on pratique la pensée phénoménologique, mieux on entre dans l'entreprise de Husserl par la publication de ses inédits, et mieux on la distingue de la nouvelle philosophie de la conscience qu'elle croyait être d'abord [1]. » Cette phrase extraite d'un des derniers écrits de Merleau-Ponty nous met sur le chemin de sa réflexion, tel qu'il s'est frayé depuis la *Structure du Comportement* jusqu'à la rédaction interrompue de l'ouvrage que nous attendions — *Le Visible et l'Invisible* — dont le titre, à lui seul, évoque une pensée affranchie des catégories du sujet et de l'objet, pensée de l'indivision au contact de la variété des êtres, pensée de la latence vouée à approcher sans jamais l'étreindre, à éclairer sans jamais le faire surgir entièrement de l'ombre, ce qui en chaque existant se dérobe à toute détermination, excède toutes données sensibles ou intelligibles et en vertu de quoi, cependant, celui-ci advient et s'inscrit dans l'Etre, pensée délivrée de la contradiction, non parce qu'elle la domine, mais parce qu'elle puise à la source de la perception, au rapport primordial qu'elle institue avec le monde une expérience générale de l'Etre que n'entame pas la distinction du positif et du négatif, de l'en-soi et du pour-soi.

Parlant de Husserl, Merleau-Ponty parle de lui-même. Il n'a jamais cessé de travailler sur son œuvre, non en historien, mais pensant dans son sillage, et comme sous l'emprise d'un charme, parce que ses perpétuels recommencements, son ambition de fonder la philosophie, de lui assurer l'évidence d'une science de l'absolu, et son interminable effort pour dire ce que serait la fondation, le retour incessant aux conditions de l'évidence, la modification des énoncés les plus catégoriques,

1. Préface à *L'Œuvre de Freud*, du Dr Hesnard. Payot, 1960.

la reprise en sous-main des thèmes condamnés, dans un même temps — comme il le dit [2] — « la tentative insensée de tout soumettre aux bienséances de la conscience, au jeu limpide de ses attitudes, de ses intentions et de ses impositions de sens » et le pouvoir de révéler « tout le reste : ces êtres au-dessous de nos idéalisations et de nos objectivations qui les nourrissent secrètement », bref ses paradoxes continués figuraient, conformément à l'expérience qu'il en avait, la philosophie en acte, comme elle se laisse découvrir dans l'histoire de la philosophie ou dans la vie philosophique de l'homme.

Mais comment penser dans le sillage de Husserl, comment juger que la phénoménologie ouvre sur autre chose que sur une nouvelle philosophie de la conscience — et vouloir donner forme au projet qui l'habite obscurément —, *comment seulement penser*, dans la certitude que la philosophie, et singulièrement celle de Husserl, est va-et-vient d'une contradiction à l'autre et comme une épreuve de l'impossibilité de penser? A cette question sans doute, la métaphysique apporte une réponse par son existence même. Ses contradictions ne sont pas tout à fait vaines puisqu'elles décrivent un mouvement, puisque les termes des questions changent, sinon les questions elles-mêmes, puisque, enfin, s'il n'y a jamais à proprement parler dépassement, encore moins abandon des pensées anciennes, il n'y a pas non plus retour en arrière, reprise littérale du passé et que le philosophe trouve dans l'œuvre de ses devanciers matière et mise en demeure à continuer. C'est donc qu'il y a une philosophie vivante dont on participe de plein droit dès lors qu'on va soi-même de l'avant sans s'embarrasser de chercher un garant absolu pour ses pensées. Mais Merleau-Ponty, qui l'a souvent donnée, pouvait-il se satisfaire d'une telle réponse? La question ouverte, pouvait-elle être tout à fait refermée? Lui qui écrivait : « Il fallait cette tentative insensée de tout soumettre aux bienséances de la conscience... pour révéler *tout le reste...* », ou dans le même texte : « Le philosophe a son ombre portée qui n'est pas simple absence de fait de la future lumière [3] », était-il libre de se vouer, sereinement au *reste*, à *l'ombre* et de trouver sa place naturelle dans la tradition philosophique?

2. *Signes,* Le philosophe et son ombre, p. 227. NRF.
3. *Ibid.,* p. 225.

Cela vers quoi il avait décidé de se tourner, sans doute était-ce à ses yeux le domaine de la philosophie de toujours, et à coup sûr celui de la phénoménologie, à laquelle il rattachait son entreprise propre, mais c'était aussi un domaine dont les philosophes ne s'étaient pas auparavant approchés librement, qu'ils avaient plutôt fait surgir silencieusement au cours d'une recherche placée sous le signe du Savoir absolu. Était-il possible de faire le procès du Savoir absolu sans toucher à l'essence du savoir? Et si c'était le passé de la philosophie qui avait déposé en notre temps les germes d'une pensée nouvelle, comment celle-ci pouvait-elle se frayer la voie, face à une exigence dont elle commençait par reconnaître que ceux qui la lui avaient enseignée l'avaient toujours tenue à distance?

Ceux-là que Merleau-Ponty ne s'est pas lassé d'interroger pour découvrir en eux les racines de sa propre interrogation, il ne lui était permis de supposer ni qu'ils s'étaient arrêtés en chemin, par faiblesse, ni que la tâche fût désormais d'exploiter paisiblement leur héritage. On sait qu'il travailla toujours sur Descartes, sur Kant, sur Hegel, sur Bergson, qu'un instant avant sa mort il avait sous les yeux un texte de la *Dioptrique*, texte auquel il se référait déjà dix ans plus tôt dans la *Phénoménologie de la Perception*, qu'il avait commenté dans *L'Œil et l'Esprit* quelques mois auparavant, qu'il ne finissait pas de lire... Quel signe plus sûr des pouvoirs qu'il découvrait dans l'œuvre classique? Mais la présence de la philosophie passée qui, en un sens, s'enseignait d'elle-même, se passait de toute justification, en un autre sens, ne lui était d'aucun secours, de sorte que le rapport de l'avenir avec le passé demeurait un mystère. « Quelque chose a fini avec Hegel, écrit-il une fois. Il y a après Hegel un vide philosophique, ce qui ne veut pas dire que les penseurs ou les génies aient manqué, mais que Marx, Kirkegaard, Nietzsche commencent par une dénégation de la philosophie. Faut-il dire qu'on entre avec eux dans un âge de non-philosophie? Ou bien cette destruction de la philosophie en est-elle la réalisation. Ou bien en conserve-t-elle l'essentiel, et la philosophie, comme dit Husserl, renaît-elle de ses cendres [4]? » Ce serait s'abuser que d'imaginer la réponse incluse dans la question. Celle-ci même, il faut plutôt convenir qu'elle ne se laisse pas réduire aux termes dans lesquels

4. Annuaire du Collège de France, 1958-1959.

l'évocation de Husserl semble l'enfermer. Car ce n'est p
seulement après Hegel qu'un vide paraît : il y a un au
vide après Husserl, dont la « tentative insensée » a miné
fondements de la philosophie de la conscience. Ou si le vide
déjà son affaire, ce n'est qu'après lui qu'elle devient l'affa
de l'humanité philosophante, que la pensée *commence*
mesurant cette béance... Ce que lui entrevoit et désigne so
l'univers solide des essences, c'est la part de l'ombre, ce c
désormais met le philosophe à l'épreuve de l'impossibil
de penser.

Nous disons : *la pensée commence...*, mais la philosopl
fut toujours commencement et toujours, pour elle, — sel
l'expression de Husserl reprise par Merleau-Ponty — la t
dition fut *oubli des origines.* N'est-ce pas pour s'attacher
une image vaine du passé que « l'âge de non-philosophie
invente une crise, une rupture et l'épreuve d'une impossibilit
La philosophie n'a-t-elle pas toujours connu cette épreu
et crises et ruptures? En dépit donc de la distance que
penseur présent met entre lui et le passé, et à cause d'elle, «
tâche infinie » qu'a nommé le fondateur de la phénomén
logie ne subsiste-t-elle pas et ne se perpétue-t-elle pas so
nos yeux? L'illusion viendrait alors de ce que nous n
méprenons sur l'être des œuvres du passé, ne sachant id
tifier la philosophie là où elle est, la cherchant où elle n'
pas. Nous voulons la voir comme un édifice de savoir et no
manquons l'essentiel : l'interrogation qui la guide et suppo
nécessairement, en regard à chaque fois d'un état de fait
la connaissance, un déracinement. Nous nous représentons
cartésianisme comme un système dont le Cogito, la preu
ontologique, l'unité en Dieu de la pensée et de l'étend
composeraient les pièces maîtresses, nous attendons de la coh
rence de l'ensemble, de la rigueur de la démonstration, voi
des expériences auxquelles nous soumettons l'œuvre quan
nous la confrontons aux résultats de la science moderne qu'ell
nous enseignent le degré de son adéquation à l'Etre. No
savons bien pourtant que le Cogito n'épuise pas son se
dans la fonction qu'il joue au sein d'un système. A considér
les commentaires infinis dont il fut la source, le débat contin
qui s'est institué autour de lui, il faut plutôt convenir qu'a
cune définition positive n'en peut être donnée, qu'il n'appa

ient pas à une sphère d'êtres passibles de définition, qu'on ne aurait sérieusement le faire servir à des opérations, à des nanipulations déterminées et que, enfin, puisque nous ne ommes jamais mis devant le choix de l'accepter tel quel ou le le rejeter, il n'est pas, à proprement parler, un objet pour a connaissance auquel devrait être attribué tel coefficient de érité ou d'erreur. Qu'est-il donc, en lui-même, sinon activenent énigmatique, poseur d'énigmes? La pratique n'enseigne-elle pas, pour peu que nous y soyons attentifs, que les grands concepts des philosophes — le Cogito, Dieu, la conscience ranscendantale, l'histoire de l'humanité... ou bien la dialecique, la praxis, la totalité — ont chacun fait naître des quesions, ouvert des voies nouvelles à l'interrogation, que leur ertu est non pas de réduire l'inconnu au connu mais d'éveiller u sens de ce qui n'est pas offert au connaître, vertu de donner m nom à ce qui n'avait pas de nom, certes, mais pour interbeller plutôt que pour définir, mettre à la juste place. Le Cogito ne permet pas de mesurer à l'étalon du savoir ce qui était, avant les formulations de Descartes, incommensurable, il arrache à l'Etre du monde une part de son incommensurabilité en ouvrant lui-même un champ *indéterminé* à la réflexion. S'il dévoile, c'est par un acte dont les effets ne s'inscrivent nulle part, sont littéralement invisibles pour qui veut les voir. On voudrait qu'il apporte une réponse à un problème dont les termes auraient été au préalable posés dans l'Etre, mais il crée les termes du problème que d'autres auront désormais à affronter de toute nécessité comme originaire de l'Etre.

Si telle est notre relation avec l'œuvre classique, si, en dépit des apparences, celle-ci est tout autre chose qu'un système positif, une somme d'idées dont nous aurions à faire l'inventaire, si elle n'est ni objet, ni instrument de connaissance, mais ce lieu étrange dont l'exploration a pour effet d'engendrer en nous une question relative à l'Etre, où nous ne pénétrons que pour être conduits ailleurs et perdre notion de ce qui appartient respectivement à l'écrivain, à l'essence du monde qu'il vise et à nos pensées, alors on ne saurait parler d'une rupture entre la philosophie présente et le passé. Ou plutôt c'est toujours la même rupture et le même lien secret que l'histoire enseigne : la philosophie tient ensemble dans le temps, compose une tradition en raison même du pouvoir qu'a chacune des œuvres qui la jalonne de réveiller l'interrogation.

Merleau-Ponty écrit en ce sens dans les pages d'introduc
au *Philosophes célèbres* : « On demandera peut-être ce q
reste de la philosophie quand elle a perdu ses droits à l'*a pri*
au système, à la construction, quand elle ne surplombe
l'expérience. Il en reste presque tout. Car le système, l'expl
tion, la déduction, n'ont jamais été l'essentiel. Ces arrangem
exprimaient — et cachaient — un rapport avec l'être,
autres, le monde. Malgré l'apparence, le système n'a jamais
qu'un langage (et il était précieux à ce titre) pour tradu
une manière cartésienne, spinoziste ou leibnizienne de se si
par rapport à l'être, et il suffit, pour que la philosophie d
que ce rapport demeure problème [5]... » Mais toute différe
entre la situation présente et le passé n'est pas effacée. S
système n'a jamais été l'essentiel, du moins composait-il
langage précieux; par ses *arrangements*, il ne cachait pas
lement, il *exprimait* un rapport avec l'être. Ainsi offra
à la pensée un abri solide. Ce fait ne peut être oublié. Qu
vient-il de la philosophie quand le langage du système
devient étranger, quand elle ne se reconnaît plus comme
elle dans l'univers du discours cohérent, quand il s'a
comme l'écrit Merleau-Ponty, dans un passage voisin de c
que nous citions, qu'elle « ne retrouvera jamais la convic
de détenir avec ses concepts les clés de la nature et de l
toire »? Mais peut-être n'est-ce pas le système en tant que
qui en est question. Qu'advient-il de la philosophie quand
acquiert la conviction d'être vouée à l'interrogation? Les
sons qui rapprochent des œuvres passées ne nous en éloign
elles pas, puisque celles-ci n'offrent plus à notre pensée un a
un relais et la force de continuer? Ne rendent-elles
étrange l'entreprise de la philosophie présente, dès lors q
maintenant le vœu d'une réflexion radicale, elle ne croit p
en un ordre naturel du monde, garant de l'expression juste
ne suffit pas, pour que la philosophie dure, que *le rapp*
à l'Etre demeure problème. Quand l'Etre ne peut plus ê
simplement conçu comme terme ou origine d'un rappo
quand l'idée même de rapport devient problématique, la p
ticipation à l'entreprise de la *philosophia perennis* ne va p
de soi. La tradition, rappelions-nous, est oubli des origin
mais celui qui le dit n'a-t-il pas l'oubli en mémoire? Q

5. *Signes*, p. 199.

fait-il, quand il rompt l'heureuse connivence qui ouvrait à chacun, en raison d'un même oubli du particulier et d'une même foi en l'Absolu, les portes de la philosophie? Que fait-il quand il reconnaît à la fois la légitimité des entreprises passées, celle de l'oubli, et l'exigence d'un nouveau commencement?

Entendons encore Merleau-Ponty parler du philosophe dont l'œuvre n'a cessé de le solliciter : « Quand Husserl termine sa vie, écrit-il, il y a un impensé de Husserl qui est bel et bien à lui et qui pourtant ouvre sur tout autre chose [6]. » Et auparavant, il cite Heidegger : « Quand il s'agit du penser... plus grand est l'ouvrage fait — qui ne coïncide nullement avec l'étendue et le nombre des écrits — plus riche est dans cet ouvrage l'impensé, c'est-à-dire ce qui, à travers cet ouvrage et par lui seul, vient vers nous comme jamais encore pensé. »

L'œuvre de Husserl n'est pas un recueil de pensées « susceptibles en droit d'un inventaire qui délimite ce qui y est et ce qui n'y est pas ». Mais ce n'est pas dire que ce que l'on nomme pensées ne soit qu'un ensemble de symboles destinés à fournir l'équivalent d'une intuition à laquelle toute formulation directe serait interdite : l'impensé n'est pas ce qui est si fortement possédé qu'il ne peut être transmis, il est bien plutôt ce qui n'est pas possédé, cela vers quoi l'écrivain se dirige mais qu'il n'atteint pas, il n'est pas d'une autre nature que le penser, offert à une autre faculté, offert à d'autres pouvoirs. Et pourtant, il n'est pas non plus ce qui s'étend au-delà de ce qui a été effectivement pensé, comme le territoire à la frontière duquel l'explorateur s'est arrêté, où il a placé ses repères, à l'intention de ceux qui entreprendront plus tard une nouvelle marche vers l'inconnu. Le domaine *obscur* que désigne Husserl, à l'attention d'autrui, n'est pas un secteur de l'Etre en-soi, car alors il n'y aurait pas une nécessité de son œuvre, il n'importerait pas essentiellement, à considérer nos propres problèmes, qu'il se soit lui-même situé comme il l'a fait vis-à-vis de cette obscurité ou s'il fallait du moins lui compter ses efforts pour nous épargner les difficultés d'une partie du chemin, il ne faudrait voir en lui qu'un utile intermédiaire. Or, l'impensé de Husserl est *bel et bien à lui.* N'entendons donc pas qu'il soit seulement ce qui n'a pas encore été pensé

6. *Id.*, p. 202.

et se tienne au-delà du chemin parcouru. Ici, la négatio ou la relation d'extériorité égare. Il prend son essor dans l mouvement même du penser, il double la pensée sur tout son étendue, il est la demande infinie que chaque événemen du penser suscite.

L'impensé du philosophe est ce qu'il donne à penser au autres. En accompagnant ses pensées, nous trouvons l'accè du domaine obscur où l'interrogation vient se nourrir. C domaine n'est pas au bout de ses pensées, bien qu'il n surgisse tout à fait que lorsque Husserl termine sa vie : faut suivre au plus près le relief apparent de l'œuvre pou sentir, à chaque instant, ce qui est entre les pensées, à leu jonction, et dans leur prolongement, surprendre ce qui n'a en soi ni forme ni nom, — mais en vertu de quoi, cependan ce qui est proféré a un sens — et qui attend sa destination Ce que le philosophe donne à penser est donc bel et bie à lui. Sans lui ne se formuleraient pas, en nous, les question qui, maintenant que nous l'avons lu, sollicitent. Ou, selon l parole de Heidegger : c'est « par lui seul que l'impensé vien à nous comme jamais encore pensé ». Ainsi l'écrivain fait-i surgir tout à la fois l'obscurité et l'exigence de s'en approche Son don est don de ce qui est digne d'être interrogé. Ma en ce sens, ce qui est à lui est aussi ce qu'il ne possède pa Comme dit Heidegger : ce qui vient *par lui seul* vient à *tra-vers son ouvrage*. Et, de fait, il ne donne que dans la mesur où il accueille, où se produit dans son œuvre un excès de c qui demande à être dit sur ce qui est dit, il ne nous est pré sent, il ne passe en nous, que parce qu'il n'est pas absolumen présent à lui-même, transparent pour lui-même, mais s'aban donne à une obscurité, qui n'est pas privation de lumière mais la pénombre d'où naît le jour. Plus le lecteur s'approch de l'œuvre, plus il lui est donné à penser, moins la facult lui est-elle laissée d'évaluer le don et de discerner ce qui serai la part de l'être et la propriété du donateur. En un sens, i ne perçoit que des idées, comme il ne perçoit dans le cham sensible que les choses, et pourtant, ce sont, comme dit Mer leau-Ponty, « les reflets, les ombres, les niveaux, les horizons qui font qu'il y a pour lui un monde perçu et une œuvre — et un constant appel au penser, de même qu'un constant appe au voir. En vain s'attacherait-il à dénombrer les pensées, à faire un tri de manière à prendre et à laisser, à circonscrir

le neuf et le périmé, ce dont il peut être fait et ce dont il ne peut être fait usage pour connaître le monde. Le don n'est sensible et l'œuvre comme telle n'existe pour lui qu'au moment où répondant à son appel il prend la parole à son tour. Alors, sans avoir eu à sortir des limites de l'œuvre, sans avoir rien fait d'autre apparemment que suivre ses pensées, il se trouve porté *ailleurs*. L'espace de l'œuvre s'est ouvert. Ce qui est en elle est aussi hors d'elle, et il peut être dit indifféremment que le monde se laisse interroger en elle ou qu'elle confronte au problème du monde.

Quand le problème de l'œuvre et le problème du monde ne sont plus formulables à part, ou plutôt quand l'un et l'autre s'échangent, pour celui qui lit, se vérifie que « l'impensé de l'écrivain est bel et bien à lui et pourtant ouvre sur tout autre chose ». Il ouvre sur ce qui, de tout temps, et pour chacun, est à penser et sur ce qui, dans le présent, et par nous seul, est digne d'être interrogé. Double ouverture apparemment, puisque l'œuvre est appel, puisqu'elle a le pouvoir de faire éclore en celui qui se tourne vers elle un nouveau commencement, et qu'elle donne accès à l'Etre — Etre qui n'est, ni pour elle, ni pour ceux à qui elle ouvre le chemin, matière de connaissance, qui, demeurant à distance, dans l'ombre de l'impensé, ne saurait même être nommé l'inconnaissable, tant il est vrai que ce qui serait désigné comme tel ne le serait encore que par rapport au connaître, mais qui nourrit le penser et le dévoile à lui-même; unique ouverture donc, puisque c'est en vertu de son *indétermination* essentielle que l'œuvre appartient à l'Etre et transmet l'exigence de le penser.

Ici du moins, une certitude nous retient : les rapports qui s'établissent entre le philosophe et les œuvres de ses devanciers ne peuvent se traduire dans les termes d'une philosophie de la conscience. Avant même d'examiner les difficultés auxquelles expose l'idéalisme de Husserl et d'en conclure à la nécessité d'une nouvelle formulation des découvertes de la phénoménologie, son lecteur se trouve engagé, pourvu seulement qu'il soit attentif à ce qu'enseigne son rapport avec l'œuvre, dans une expérience nouvelle. Plus nous pénétrons, disions-nous, dans le cercle intime des pensées de l'écrivain, plus nous sommes conduits *ailleurs*, plus nous sommes sensi-

bles au problème de l'être de l'œuvre et plus intense est l'indétermination à laquelle elle nous soumet, plus nous nous y soumettons et plus notre pensée s'échappe hors de l'enceinte où la conscience croyait l'enfermer dans l'illusion d'une pure et entière présence à soi : n'est-ce pas l'essence du penser qui est en question? Et le concept d'impensé ne contraint-il pas de la voir dans un nouveau jour? Comment rêver de tout centrer autour du *je pense* et de faire refluer sur lui la totalité de l'Etre, si penser, comme dit Merleau-Ponty, n'est pas posséder des objets de pensée, mais circonscrire un domaine à penser, donner à penser aux autres, si le modèle du penser n'est pas celui de la pure présence à soi, mais celui d'une certaine absence, d'une décentration, d'une distraction, d'une tentation en vertu de laquelle nous sommes au monde et aux autres. Comment rêver encore de faire rentrer l'expérience dans l'orbite de la subjectivité transcendantale, de ses intentions et de ses actes, d'ajuster l'Etre-donné à l'Etre-posé, si le rapport de l'Etre tel qu'il s'énonce dans l'œuvre est sans mesure, libre abandon à ce qui excède l'ordre des idées possédées, à l'indéterminé, à l'impensé ou à l'invisible. Dira-t-on que la critique de la subjectivité se développe sur un plan empirique et qu'on ne peut reporter sur la carte du transcendantal les opérations de fait des philosophes? Mais sur quoi l'idée de la subjectivité s'est-elle jamais fondée, sinon sur l'expérience du Cogito et l'irrécusable certitude que pour penser il faut être, et que fait-on maintenant sinon rouvrir cette expérience, la faire durer et tenter de lui faire rendre tout son sens?

Cependant, la juste appréciation de nos rapports avec l'œuvre que nous interrogeons peut bien détacher d'une philosophie de la conscience, elle ne fait dans le même temps, répétons-le, que rendre énigmatique l'entreprise du penser et celle de la philosophie. Qu'est-ce que penser, si penser est donner à penser et comme s'effacer devant la pensée des hommes à venir, qu'est-ce que communiquer avec les philosophes du passé s'il s'agit de les rejoindre dans leur impensé? Comment entendre un rapport sans termes visibles, un devenir de la vérité au travers d'une commune absence? Merleau-Ponty écrit : « A une histoire de la philosophie qui — au moins en principe et officiellement — opposait dans la clarté différentes réponses possibles aux mêmes problèmes, on voit se

substituer une histoire de la non-philosophie où le seul dénominateur commun aux auteurs est une certaine obscurité moderne, une interrogation pure[7]. » D'autant plus impérieusement, le passé sollicite et surgit la dimension historique du penser, d'autant moins sommes-nous capables de convertir en savoir l'expérience de la philosophie. Quand l'histoire de la pensée est en même temps histoire du non-pensé, quand les œuvres ne sont accessibles que converties en interrogation, il devient impossible, *même en droit*, comme dit Merleau-Ponty, « de départager à chaque instant ce qui est à chacun », de produire ses critères, de construire ou de reconstruire sur un fondement positif. Cette absence de fondement se donne, au contraire, comme la loi même du penser. Il faut désormais concevoir que « toute l'entreprise repose sur elle-même », que l'expérience de l'Etre n'est jamais traduisible dans les termes d'un rapport avec l'Etre et que l'expression est aussi avènement de la vérité.

C'est au milieu de ces énigmes que parle Merleau-Ponty. Parce qu'elle est devenue consciente de celle-ci — celle de ses rapports avec la philosophie passée d'où elle se voit surgir, alors même qu'elle ne peut s'y rattacher par aucun lien défini, celle d'une expérience de l'Etre qu'elle ne peut convertir en connaissance, à laquelle elle ne participe que par son entreprise d'expression, par un libre abandon à une obscurité où se vérifie son pouvoir de donner à penser — la philosophie présente, à l'entendre, se change en *interrogation pure*. Ce terme ne doit pas tromper : il ne s'agit pas seulement d'une interrogation devant laquelle en droit rien ne saurait se fermer, ou de la liberté de tout soumettre à l'examen de la conscience, les choses, les essences et toute pensée de l'Etre, ou du merveilleux pouvoir de tenir en suspens nos évidences pour leur faire avouer leurs origines. Pure, l'interrogation ne l'est qu'au moment où elle s'éprouve elle-même, où apparaît en elle une question relative au sens de l'interrogation. Dès lors, il ne suffit plus de dire que la philosophie continue du seul fait que se formule à nouveau un problème de nos rapports avec l'Etre, il s'avère qu'elle revient sur elle-même et se change en une problématique généralisée. Ce retour sur soi est un événement.

7. Annuaire du Collège de France, 1958-1959.

Et celui qui interroge ainsi se tient désormais à la frontière
ce qui fut traditionnellement considéré comme le domai
de la philosophie. Précisément parce qu'il fait vœu d'une pe
sée radicale, il ne saurait laisser dans l'ombre la significati
de cet événement et perdre de vue un seul instant les cond
tions où il apprend à interroger, il s'engage dans une entr
prise que l'expérience de la philosophie préparait sans dout
qui ne serait rien sans elle, mais dont elle n'est pas la simp
reprise dont elle modifie bien plutôt l'intention. Pour se vou
à une telle entreprise, il ne doit pas seulement renoncer
formuler dans le langage du système un nouveau rapport av
l'Etre et se convaincre de la nécessité de ce renoncemen
ni seulement reconnaître que les œuvres du passé ne deme
rent vivantes qu'en raison du pouvoir qu'elles ont eu, chacun
en son temps, de réveiller l'humanité de ce que Kant appela
un sommeil dogmatique, se persuader qu'elles figurent à tra
vers le jeu apparent des contradictions une expérience où
pensée semble se consumer mais où *la philosophie renaît to
jours de ses cendres* — puisque du constant sacrifice sur
chaque fois l'appel à un nouveau commencement —, il
doit pas seulement écarter la tentation d'un relativisme
s'abîmerait l'exigence d'une réflexion radicale, ou celle d'un
sagesse qui, décidant d'ignorer souverainement l'histoire,
complairait, comme dit Heidegger, dans « un bavardage s
la vérité de l'Etre », encore doit-il découvrir dans l'interroga
tion même son appartenance à l'Etre et, se rendant attent
à la question qu'elle fait surgir relativement à son propr
sens, dévoiler sa nécessité, l'amener enfin à une expressio
qui soit, au moment du temps où elle se produit, la seul
conforme à sa nature. Merleau-Ponty écrit dans *Signes* : « L'a
tion du penser est prise dans la poussée de l'Etre. » Et, d
l'Etre, il disait déjà dans la *Phénoménologie de la perception*
« Il est si proche de moi qu'il ne fait pas tableau devant mo
et que je ne peux le voir, comme je ne peux voir mon visage.

Ce qu'il appelle interrogation pure est cet effort pour pen
ser de telle manière que soit toujours attestée la présence d
l'Etre, que le mouvement même du penser enseigne le mou
vement de l'Etre, qu'il le désigne en le produisant, que l'inter
rogation de l'Etre renvoie nécessairement à l'Etre de l'inter
rogation. Nous disions qu'elle n'est pas un pouvoir de tou

soumettre au regard de la conscience. Il suffit de lire les études réunies dans *Signes* pour se persuader qu'il n'y a qu'un rapport d'homonymie entre ce mode d'interroger et l'exercice frivole auquel s'adonnent ceux qui, face à des certitudes récemment détruites, ont fait d'un nouveau dogme — sans l'établir sur rien d'autre que leur désenchantement, « la remise en question ». La pensée de Merleau-Ponty est à la recherche d'une nécessité à sa manière aussi contraignante que celle qui réglait l'ordre des idées au sein des grands systèmes philosophiques — nécessité d'ailleurs dont le travail de l'écriture n'est assurément qu'une conséquence, mais d'autant plus remarquable qu'il déconcerte, éloigne, irrite les adeptes de la remise en question, pour qui le souci de multiplier les points d'interrogation, comme hier les prises de position, tient lieu de vérité et fait paraître anachronique, prétentieuse, gratuite la recherche de l'expression.

Mais si elle ne saurait s'abandonner au vertige de nouveaux « que sais-je », dont l'apparente liberté dissimule mal la dépendance d'un état de chose et de connaissance contingent, l'interrogation, telle que la conçoit Merleau-Ponty ne saurait vouloir davantage, et pour la même raison, tout réduire à une question primordiale, dont la réponse fournirait le fondement positif d'un nouveau savoir. Rien ne peut faire que l'interrogation ne se soit produite et aucune réponse ne peut la clore car elle est tout autre chose que l'absence provisoire d'un savoir ou le simple appel à combler une lacune. Elle ne le serait que si celui qui interrogeait n'était *rien*, si, de la chose visée à lui, le rapport était celui de l'Etre et du Néant, entendu comme non-Etre. Mais c'est toujours un être qui interroge, et ce qu'on nomme son objet d'interrogation, il faut bien qu'il ait avec lui une relation, que la présence en soit déjà donnée avant que s'exerce le doute. L'interrogation apparaît destinée à se perpétuer du seul fait qu'elle interdit de penser la distinction d'un sujet et d'un objet, qu'elle n'a, à rigoureusement parler, ni point d'origine ni terme, qu'elle s'effectue *dans* l'Etre, que la distance qu'elle fait surgir est une distance de l'Etre à l'Etre, et, enfin, que l'homme qui interroge ne fait que se soumettre à une nécessité où s'énonce le paradoxe de son appartenance à un monde qui n'est en soi que dans la mesure où il est pour lui. L'idée d'un être en soi,

d'un espace et d'un temps en soi exclurait sans doute toute interrogation, puisque l'ici et le maintenant n'y apparaîtraient que sous la modalité de la plus stricte détermination, mais tout autant celle d'un être pour soi, puisqu'alors la pure présence du sujet se suffirait à elle-même. Comme le disait Merleau-Ponty dans l'un de ses Cours, les questions les plus simples — *où suis-je? quelle heure est-il?* — font supposer que notre attache à l'espace et au temps est indestructible, qu'il n'y a d'autre manière d'être que d'être ici et maintenant et pourtant que cette attache vient aussi de nous, qu'elle ne va jamais de soi, qu'elle demande toujours à être vérifiée, comme s'il nous était essentiel d'assurer notre présence dans le monde et de nous assurer d'*en* être, de décliner notre identité et à tout moment de répondre à l'appel qu'une voix anonyme répercute en nous. Par de telles questions, que l'homme n'a jamais fini de répéter, s'institue une expérience de l'espace et du temps comme êtres à interroger et s'annonce la vérité de l'interrogation comme inépuisable parole qui se destine à l'Etre. Peut-être n'y a-t-il rien de mieux à faire qu'éclairer le sens de ces premières questions, qui ne sont pas premières par la vertu qu'elles auraient d'engendrer, selon un ordre réglé, réponses et questions, mais originaires en ceci qu'elles ont toujours été proférées par un homme, précèdent toute décision d'interroger, que, sans elles, nous ne saurions pas même ce que veut dire interroger ou douter — pas plus que nous ne saurions ce qu'une couleur est si nous n'avions jamais ouvert les yeux. Les éclairer serait d'abord les conserver sous notre regard quand on passe aux questions d'essence que le philosophe formule : qu'est-ce que l'espace, qu'est-ce que le temps, qu'est-ce que le monde? Une interrogation qui se souvient de ses premières expressions et qu'il y a en elles une vie inépuisable ne peut rompre avec elles. En vain voudrait-elle faire comme si tout commençait ou tout recommençait avec le doute radical. Ce n'est pas ainsi qu'elle s'adonne à la vérité de l'Etre. Le doute méthodique qui ne veut rien supposer, qui convertit la certitude du monde en certitude de la pensée du monde et prétend nous installer sur le roc du Cogito, que serait-il s'il ne puisait à la présence du monde son pouvoir de contestation? Il est négation, mais la négation atteste silencieusement l'Etre, elle n'en détache pas plus que l'affirmation, puisqu'il n'y aurait ni refus, ni adhésion sans

qu'il y ait *quelque chose.* Doute et certitude sont parents, donnés ensemble à tous les niveaux de l'expérience et jamais absolument démélables, et si le doute le plus étendu réintroduit une certitude entière ce n'est pas que la négativité restitue au monde sa positivité (encore moins, selon la formule hegelienne, que l'affirmation soit négation de la négation), c'est bien plutôt qu'ils n'ont jamais cessé de s'alimenter l'un l'autre et que la destruction de l'Etre du monde n'a jamais été qu'un meurtre symbolique. Le doute ne dissipe nullement la naïveté de l'*opinio communis.* Quand il prétend changer la certitude du monde en pensée de certitude, il est lui-même inconscient de son propre sens. Il feint d'oublier l'expérience du monde dans laquelle la distinction du certain et du douteux est immédiatement donnée. En vain tente-t-il de désigner le « je pense » comme un commencement absolu, il effectue alors comme le disait l'*Avant-propos de la Phénoménologie de la perception,* « une réflexion incomplète qui perd conscience de son propre commencement »[8]. Conserver en mémoire cette origine c'est trouver dans notre rapport au monde le point de départ au lieu de l'utiliser subrepticement pour en donner la loi. « La réflexion, disait encore l'Avant-propos, ne se retire pas du monde vers l'unité de la conscience, elle prend du recul pour faire jaillir les transcendances, elle distend les fils intentionnels qui me relient au monde pour les faire paraître, elle seule est conscience du monde parce qu'elle le révèle comme étrange et paradoxal[9]. » C'était parler dans le langage de Husserl qui était celui d'une philosophie de la conscience, mais la conclusion était sans équivoque : « Tout le malentendu de Husserl avec ses interprètes, avec les dissidents existentiels et *finalement avec lui-même* vient de ce que, justement pour voir le monde, et le saisir comme paradoxe, il faut rompre notre familiarité avec lui, et que cette rupture ne peut rien nous apprendre que le jaillissement immotivé du monde. Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète. » Et beaucoup plus tard, commentant Husserl, il écrivait encore : « La transcendance même de ce monde doit garder un sens

8. *Phénoménologie de la Perception,* p. IV.
9. *Ibid.,* p. VIII.

au regard de la conscience réduite[10]... » La rupture q
apprend le jaillissement immotivé du monde, la transcendan
qui se dévoile et se conserve, ce n'est rien d'autre que ce q
sera nommé l'interrogation pure. Elle n'est pure que dans
mesure où elle fait l'expérience de son appartenance à l'Et
elle ne rompt pas avec « l'attitude naturelle » et ses premièr
questions, elle les éclaire. Celle-ci dissimule et révèle. Quan
nous demandons : « où suis-je? quelle heure est-il? », no
évoquons notre place dans un espace et dans un temps en s
mais l'interrogation nous dévoile qu'il y a un mystère de not
localité et qu'il y a toujours à découvrir *là* où nous somme
Avec ces questions, s'opère, selon les termes de Merlea
Ponty, « un dévoilement du monde précisément par sa diss
mulation, dans le clair obscur de la doxa ».

Il ne faut donc pas dire que l'interrogation pure est e
retrait sur la philosophie passée, qu'elle découvre en elle s
limite, qu'elle connaît son échec dans l'impossibilité où ell
est de toucher le roc, tout au contraire elle n'a pas de limit
revenant sans cesse sur elle-même elle est l'expérience de c
qui est sans fond, « organe ontologique », suivant un autr
terme de Merleau-Ponty, qui ouvre au monde et à l'homm
comme à cela qui n'est ni en soi ni pour soi.

Dire, comme nous le faisions, que l'interrogation envelopp
en toute question celle de ses origines ne saurait désormai
prêter à confusion. Elle ne peut faire de l'origine en tant qu
telle l'objet d'une question et ce serait s'abuser que de prendr
à la lettre certaines formules de la *Phénomélogie de la per-
ception.* Quand Merleau-Ponty écrivait : « chercher l'essence
du monde ce n'est pas rechercher ce qu'il est en idée... mai
ce qu'il est pour nous avant toute thématisation », ou encore
définissant pour son compte la réduction éidétique : « c'est
la résolution de faire apparaître le monde tel qu'il est avant
tout retour sur nous-mêmes, c'est l'ambition d'égaler la
réflexion à la vie irréfléchie de la conscience »[11], quand il
paraissait souscrire à la formule husserlienne d'un « retour
aux choses elles-mêmes », ou opposait la vertu de la descrip-
tion pure ou directe de l'expérience à celle de l'explication,

10. *Signes*, p. 205.
11. *Phénoménologie*, p. XI.

il s'exposait, en dépit des précautions prises, des avertissements prodigués à se voir désigner comme un philosophe de l'immédiat. Il ne visait cependant que le paradoxe d'un immédiat à distance. Nulle part il ne recommande l'intuition, la coïncidence ou la fusion avec les choses, qui supprimeraient l'interrogation et discréditeraient le langage. La philosophie de la coïncidence comme celle de la réflexion, l'intuition de l'Etre comme le survol de l'Etre ne peuvent être à ses yeux que deux formes de positivisme, deux manières d'ignorer notre inhérence au monde. Il rappelle que Bergson, conscient de ses propres difficultés, parlait lui-même d'une « coïncidence partielle »[12]. C'est ce problème qui le retient. Avant que la pensée du philosophe ne nous ait composé une représentation déterminée du monde, avant l'éveil de la réflexion, la vie du corps et la perception nous installent déjà au milieu des choses et nous les présentent : je fréquente l'Etre avant de le connaître, mes questions naissent avant de s'élever à l'interrogation philosophique, il me faut donc me souvenir de ce qui est avant toute thèse, avant toute réflexion, de cette fréquentation de l'Etre dans le demi-silence et le demi-jour de la conscience. Mais comment croire que je puisse ainsi retrouver la mémoire de l'absolu comme d'un secret perdu? La réflexion elle-même n'est pas un accident, ni le travail de la science ou de la philosophie. Sans doute la réflexion suppose-t-elle avant elle l'irréfléchi, mais il ne se présente que par elle : la structure irréfléchi-réfléchi, réfléchi-réfléchissant ne peut être brisée. Si l'immédiat apparaît enfoui dans les ténèbres du corps et du passé, il faut penser qu'il est de l'essence de l'Etre qu'il en soit toujours ainsi. Il n'est pas tout ce qu'il est, hors de nos prises, mais du lieu où il se tient il fait signe, vient à nous sans cesser de demeurer à distance. C'est cet étrange rapport qui initie à la pensée de l'originaire. Nous ne pouvons vouloir coïncider avec l'irréfléchi sans oublier que dans le même moment la réflexion nous en éloigne, ni vouloir nous retirer dans la pure pensée sans oublier que cette opération est un événement et suppose avant elle quelque chose. Il est vrai de dire que le corps sent, désire, se meut

12. On retiendra de l'étude qu'il a consacrée à Bergson (*Signes*, 229 sv.) ce jugement significatif : « Bergson croyait à la constatation et à l'invention, il ne croyait pas à la pensée interrogative.

et s'oriente au milieu des choses et des vivants avant to
décision de l'esprit, qu'en lui sont inscrits mon identité et m
histoire, mais il ne saurait être déchiffré sans que ce trav
le modifie, change son identité et son histoire. Aller vers
est bien descendre dans les profondeurs de l'Etre mais il
essentiel que se mouvement bouleverse son propre espace
se crée lui-même. L'expérience de l'intime est simultaném
celle d'un éloignement continu : ce paradoxe je ne saurais
dissiper, car alors je n'aurais d'autre choix que d'être m
corps, dans l'absence à moi-même, ou bien de m'arrêter à
pensée de l'être, d'être tout à cette pensée, et privé de to
signe, abandonné, déserté par le sentir et la vie du corps.
ce qui est vrai du corps l'est tout autant de l'espa
ou du temps : ou bien je coïncide avec la chose perç
et tout se passe comme si ma perception se faisait en elle,
bien la pure pensée de percevoir laisse s'évanouir sa présen
ses traits se brouillent, je rêve; ou bien j'ai un « souven
pur », et à la limite je suis ce que j'étais — la dimension
passé s'abolit, ou bien la conscience qui veut tout illumin
consume sous le feu de son projecteur l'être du souvenir. N
chemin ne conduit donc à l'immédiat ou ne ramène à l'origi
Mais n'est-ce pas que le mystère de l'immédiat reproduit s
lement le mystère de la naissance? Ce qui vient à exister
peut être identifié, car il ne marque pas seulement l'avènem
d'un être, mais, avec lui, le fait d'une naissance continuée,
telle sorte que cet être n'est ce qu'il est que dans la fidéli
à son origine et dans le jaillissement qu'elle lui communiqu
Le souvenir de l'originaire est souvenir de la naissance, ma
la naissance n'est pas toute derrière nous, circonscrite da
le temps de l'apparition, elle est ce perpétuel événement
se croisent passé et avenir, où l'existant se rencontre lu
même, advient à lui-même.

Ainsi le concept d'origine désigne-t-il non ce qui est en so
commencement, mais ce qui est recherché à la jonction d'u
passé et d'un avenir, d'un dehors et d'un dedans, d'un appe
et d'un don, il est, selon une expression de *Signes* « l'Etr
entrevu à travers le bougé du temps », selon une expressio
de Heidegger « l'Etre des lointains », ce qui ne peut êtr
saisi parce qu'il est dans tous les sens du terme en avanc
sur nous, à la fois en arrière et en avant du point où nou
nous tenons, déjà proféré ou déjà proférant.

C'est ce que Merleau-Ponty faisait si bien entendre dans ses Leçons sur la Nature : « La nature n'est pas seulement l'objet, le partenaire de la conscience dans le tête-à-tête de la connaissance. C'est un objet d'où nous avons surgi, où nos préliminaires ont été peu à peu posés jusqu'à l'instant de se nouer en une existence, et qui continue de la soutenir et de lui fournir ses matériaux. Qu'il s'agisse du fait individuel de la naissance ou de la naissance des institutions et des sociétés, le rapport originaire de l'homme et de l'Etre n'est pas celui du pour-soi à l'en-soi. Or, il continue dans chaque homme qui perçoit. Si surchargée de significations historiques que puisse être sa perception, elle emprunte au primordial sa manière de présenter la chose et son évidence ambiguë. La nature, disait Lucien Herr, commentant Hegel, « est au premier jour ». Elle se donne toujours comme déjà là avant nous, et cependant comme neuve sous notre regard. Cette implication de l'immémorial dans le présent, cet appel en lui au présent le plus neuf désoriente la pensée réflexive [13]. » Les pensées de Merleau-Ponty sur la Nature se développaient à partir de ces paradoxes : elle est par excellence objet de connaissance, mais un objet dont nous avons surgi, par excellence l'Etre du dehors, mais aussi à l'intérieur de nous-mêmes, elle est le passé, ce qui était là avant que nous apparaissions mais aussi ce qui soutient notre existence dans le présent. Elle est chargée de significations historiques et ce qui est comme au premier jour. Etranges pensées, sans doute, qui destinent leur auteur à errer sans fin, dont le terme est d'autant moins concevable que l'histoire de l'idée de nature et de ses représentations scientifiques s'avère inséparable de l'Etre de la nature, auxquelles la nécessité de penser la nature et de la penser de telle manière donne leur seul fondement. Interrogation telle que « toute son entreprise repose sur elle-même », mais qui, pour autant, ne repose pas sur rien, où, bien plutôt, l'Etre de la nature s'énonce d'une manière absolument spécifique dans l'Etre du penser. Le philosophe ne se propose pas d'expliquer, il ne demande pas : qu'est-ce que la nature, dans l'intention de découvrir des conditions de possibilité, il n'a rien de mieux à faire que mettre en sa présence. Si ses investigations le portent de tous côtés, s'il sonde la science passée et présente, institue un débat, y

13. Annuaire du Collège de France, 1956-1957.

convoque les philosophes et n'a jamais fini de scruter so expérience, ce n'est, par exemple, que pour produire ou rap peler cette vérité et contraindre de la garder en mémoire le vivant vit. A cet égard, son travail est toujours le même, ne demande : qu'est-ce que la pensée ou qu'est-ce que l parole? que pour apprendre et convaincre que la pensée naî dans le penser, que la parole naît dans le parler... *Signes* di ainsi : « En un sens, le plus haut point de la philosophi n'est peut-être que de retrouver ces truismes : le pense pense, la parole parle, le regard regarde — mais entre le deux mots identiques il y a chaque fois tout l'écart qu'o enjambe pour penser, pour parler, et pour voir [14]. »

Dès lors l'affaire du philosophe est de nommer cet écart cet enjambement, de penser ce rapport sans termes identi fiables, de s'adonner à la dialectique du Même et de l'Autre Ne disons pas seulement qu'il n'explique pas, pas davantag il ne décrit, car décrire supposerait le pouvoir de tenir l'obje sous son regard, d'être soi-même à distance, un pur commerc avec le visible. Or dans l'expérience philosophique, le rappor au visible se double d'un rapport à l'invisible et le perpétu passage de l'un à l'autre est une perpétuelle élusion de l'un o de l'autre. Dans *Signes* encore, après avoir noté : « ... le mond ne tient, l'Etre ne tient qu'en mouvement, c'est ainsi seulemen que toutes choses peuvent être ensemble », Merleau-Ponty ajoute : « La philosophie est la remémoration de cet Etre-là [15]... » Un Etre en mouvement dans lequel celui qui pense est lui-même pris, ou, selon une autre formule de Merleau-Ponty, « un Etre d'enveloppement » ne se dévoile pas par une description, nous ne saurions mieux faire que nous le remettre en mémoire comme par le souvenir nous nous remettons en mémoire ce que nous sommes. Exercice interminable puisqu'il n'est pas la simple appropriation d'un fragment perdu du temps, puisque nous n'approchons le passé que parce que nous l'habitons, que cette habitation est une installation continuée, que nous n'avons jamais fini de nous donner accès à nous-mêmes. L'ouverture à nous-mêmes est ouverture à notre histoire, et elle-même histoire, de même la remémoration de l'Etre ouvre à la dimension de l'histoire de l'Etre — histoire

14. *Signes*, p. 30.
15. *Ibid.*

à laquelle toute pensée est vouée et que l'on ne saurait confondre avec ce que l'on a décidé une fois de nommer histoire, en le réduisant au cours des actions humaines.

Ce n'est donc que deux manières de nommer l'entreprise de la philosophie présente, de dire qu'elle est interrogation pure ou remémoration d'un être en mouvement : l'interrogation se souvient en chaque question de ses origines, la remémoration n'a jamais fini d'aller et venir du penser à l'Etre. La démarche du philosophe est toujours circulaire, il s'enferme dans le cercle et s'oblige à passer et repasser par les mêmes positions et à ne résoudre les problèmes que pour les convertir en d'autres problèmes L'épreuve de la circularité est celle d'une indétermination constante et délibérée.

C'est à cette épreuve que se soumettent résolument — et nous soumettent — les études rassemblées dans *Signes,* qui jalonnaient le travail des dernières années, et l'*Œil et l'Esprit* que Merleau-Ponty écrivit il y a tout juste un an. Sur le langage, sur la société, sur la politique, sur Husserl ou sur Bergson, sur la peinture ou l'histoire de la philosophie, la même méditation se poursuit. Nul souci pourtant de mettre au point une méthode ou d'intégrer la diversité des expériences de l'Etre dans une pensée de la Totalité. Le concept de méthode comme celui de totalité réintroduit subrepticement la croyance en un Etre-objet ou la tentation d'un survol de l'Etre. Ils font oublier le sens de la philosophie, car celle-ci, comme dit *Signes,* « ne tient pas le monde couché à ses pieds, elle n'est pas un point de vue supérieur d'où l'on embrasse toutes les perspectives locales, elle cherche le contact de l'Etre brut... »[16]. Il n'y a que le « rapport latéral d'une expérience à l'autre » qui puisse enseigner cet Etre-là — de même que dans le langage, comme l'écrit Merleau-Ponty « la liaison latérale du signe au signe... (est) fondement d'un rapport final du signe au sens »[17]. Si l'écrivain nous initie à la vérité c'est qu'il se livre librement à ses expériences, sans jamais imaginer qu'elles puissent se lier immédiatement les unes aux autres ou qu'en multipliant ingénieusement les médiations il puisse tout rendre visible. Rien n'est en droit hors de sa compétence, mais

16. *Id.,* p. 31.
17. *Id.,* p. 51.

il doit séjourner en chaque domaine pour devenir sensible à son obscurité propre et la désigner. Aucun domaine n'est absolument étranger à l'autre, mais le passage de l'un à l'autre est toujours, en quelque manière, un abandon. Il n'y a aucun lieu où l'histoire de la peinture se laisse penser dans les termes de l'histoire de la philosophie, où le sens du rapport social porte le sens de la philosophie ou de l'art, où l'homme se laisse déchiffrer par l'analyse de ses multiples appartenances à des milieux divers, des rapports qu'elles suscitent et de leur combinaison. Demander : qu'est-ce que peindre? et demander : qu'est-ce que la signification de la peinture, pour ces hommes-ci, vivant dans une société et une époque déterminée? — c'est formuler deux questions, dont aucune *a priori* n'est à récuser, dont chacune a le pouvoir de solliciter indéfiniment la pensée, mais qui entraînent dans deux directions différentes. Qu'elles se croisent — et en plus d'un point — n'implique nullement qu'elles se situent sur un même plan. Tout se passe au contraire comme si ce que nous gagnons sur un plan, nous le perdions sur l'autre, de telle sorte qu'au moment même où nous nous approchons de l'essence du peindre, toute référence à un rapport social s'abolit, qu'au moment où nous sommes près d'habiter cette époque et cette société dans laquelle ces hommes-ci voyaient avec un regard neuf ces tableaux et en faisaient l'objet de leur désir, la vérité de l'acte du peintre, le problème qu'il rencontre dans la solitude de la vision n'a plus de consistance. A ce déchirement nul remède, et c'est bien en vain qu'on substiturait l'idéal de la totalisation à la réalité imaginaire de la Totalité. Car il ne suffit pas de dire que la totalité en acte n'existe pas, que chaque expérience à la fois suppose et appelle toutes les autres, qu'il y a entre elles — selon l'expression de Merleau-Ponty — « un échange d'anticipations et de métamorphoses » : chacune s'inscrit sur un registre à part où tout est reporté, chiffré, articulé dans une langue spécifique qu'aucun travail de substitution ou de traduction ne saurait réduire à la transparence de la logique universelle, et chacune, en conséquence, requiert un *investissement* total du penser. Considérant ses propres essais, dans la préface de *Signes*, Merleau-Ponty ne s'inquiète pas de leur diversité, il redoute seulement « d'avoir parlé d'un peu haut », notamment en politique : « La vérité, écrit-il, est peut-être simplement qu'on aurait besoin de plusieurs vies pour entrer

dans chaque domaine d'expérience avec l'abandon entier qu'il réclame [18]. » Quand le philosophe est vraiment entré dans un tel domaine, il ne peut plus, en effet, parler d'un peu haut : il ne sait plus s'il parle ou si le sens descend en lui si, à travers lui, ce ne sont pas d'eux-mêmes les mots qui s'assemblent en phrases. Il s'échange avec l'Etre. A ce degré d'intimité, s'efface toute référence à l'Etre-du-dehors que pourchasse pour le réduire, le philosophe de la totalité. Du travail de la philosophie, il faut alors dire ce que dit Merleau-Ponty du travail de la peinture : « Il y a inspiration et expiration de l'Etre, respiration dans l'Etre » [19], mais cela ne signifie pas seulement qu'il y a « action et passion si peu discernables qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu, qui peint et qui est peint », cela signifie encore qu'il y a toujours une gorge de l'Etre par où le souffle passe et que là où il sent son attache le penser vérifie son pouvoir de penser.

Ce qu'enseigne *Signes* avec tant de conviction, à travers ses études diverses, la *Phénoménologie de la Perception* l'annonçait. Mais cet ouvrage restait apparemment fidèle à l'ordre des questions formulées par la philosophie classique. Alors même qu'il en contestait la validité, il restait encore sur le terrain des théories intellectualistes et empiristes. De là certaines méprises, et chez quelques-uns, l'impuissance à voir que, sous le couvert d'une critique de la tradition, naissait une problématique toute nouvelle, que Merleau-Ponty ne changeait pas seulement les termes des réponses, mais ceux des questions du passé. Que pouvait bien signifier, demandait-on, le retour à l'expérience du corps et de la perception sinon rénover le psychologisme que les vieilles thèses associationistes, sensualistes et atomistiques du XIXe siècle avaient discréditées? Une telle méfiance n'eut été justifiée que si Merleau-Ponty s'était proposé de trouver dans le corps la genèse de toutes choses, dans la perception les conditions de possibilité de la pensée. Mais, nous l'avons dit, le corps n'était pas à ses yeux l'origine et la tâche ne pouvait être de détrôner la conscience pour lui donner les pouvoirs qu'on avait voulu jusqu'alors loger en elle. Quand il s'applique à montrer que toute représentation de l'espace implique la présence du corps, qu'il n'y a, par

18. *Id.*, p. 31.
19. « L'Œil et l'Esprit », *Art de France*, p. 192.

exemple, de dimension, un sens de la droite et de la gauc du haut et du bas, du proche et du lointain, qu'en référen à un sujet situé, que les niveaux du champ perçu suppos une *station*, sa structure une *posture*, bref qu'il y a un f de spatialisation dont ne peuvent rendre compte ni l'id cartésienne de l'Etendue, ni l'image d'un monde en soi, n'est pas dans l'intention d'établir des corrélations et de ch cher dans un être positif le principe des variations observé dans l'autre. Le corps ne se présente pas au philosophe comm un être positif : il ne se dévoile que parce qu'il se laisse inte roger, il ne se laisse interroger que parce qu'il est porte d'une indétermination essentielle, que nous ne saurions rés ber, ou seulement penser dans les termes simples de la contr diction ou de l'ambiguïté.

Sans doute, le premier paradoxe vient-il de ce que corps est à la fois chose et toujours impliqué dans m rapports avec les choses. D'une part, c'est un *visible* parm d'autres : si je ne vois que partiellement mon propre cor du moins ai-je l'expérience directe de ceux des autres homm qui peuplent l'espace comme une sphère particulière de cho et l'image du mien dans le miroir. Peu importe, en l'occurren que je vise toujours le corps comme *vivant* et *humain*. Da l'attitude naturelle elle-même, soit avant que la curiosi scientifique incite à le mesurer, l'explorer, le disséquer, e construire un modèle mécanique, ce corps particulier, vivan et humain est un sensible — il a des couleurs, une odeur, u relief, un volume, un poids... D'autre part, il n'y a rien dan le monde perçu qui ne dénonce sa présence : si quelque cho est vu, touché, c'est qu'il y a des yeux qui voient, des main qui touchent et ne sont, dans ce moment, que pure opératio de voir et de toucher; si quelque chose est à distance, c'es que, situé, je suis pourtant sans distance par rapport à moi même; si quelque chose est en mouvement, c'est que j'occup une position privilégiée et ne suis pas moi-même pris dans l mouvement. Mais ce paradoxe se laisse-t-il comprendre en référence à la distinction du sujet et de l'objet? L'expérienc du corps enferme-t-elle dans la contradiction ou propose-t-elle à qui voudrait en donner un équivalent positif un modèl d'ambiguïté? Il n'en est ainsi qu'à la première phase de l description : quand elle s'approfondit, il s'avère impossibl

de s'en tenir à l'alternative du corps-chose et du corps-origine, du corps visible et du corps voyant. Il n'y a, disions-nous, de distance entre les choses et de distance des choses à nous que si, par le corps, est établi un point d'origine. Mais en fait, il y a bien une distance « intérieure » du corps, et quand nous l'évoquons, nous ne cédons pas à l'image d'un corps-objet. Cette dernière image est donnée à autrui qui me parcourt du regard comme toutes choses, mais la distance intérieure est distance de moi à moi, distance originaire. Quand la main saisit la main, quand les jambes se croisent, quand les genoux se cognent, quand le talon droit frappe la cheville gauche, quand la tête se repose sur l'avant-bras, s'effectue l'expérience immédiate d'une extériorité du corps à lui-même. Cette expérience elle-même advient dans le temps : l'enfant doit apprendre son corps, prendre progressivement possession de son territoire, surmonter le morcellement initial de ses membres, trouver son pied là où il est, son épaule là où elle est, vérifier la présence à soi-même que lui donnent le mouvement des yeux, l'inclinaison de la tête, la position de la main. S'il n'est de distance qu'en référence à mon corps, du moins l'éprouve-t-il en lui-même : il ne lui est possible de percevoir le proche et le lointain que dans la mesure où, au sein d'une proximité absolue, si différencient l'*ici* et le *là*. Or ce qui est vrai de la distance l'est aussi du mouvement. Qu'il soit perçu ne fait pas seulement supposer que le corps soit référence absolue, que, mobile parmi d'autres mobiles, il ait aussi le pouvoir de tout rapporter, à chaque instant, à une position privilégiée, il faut encore que ce mouvement soit l'écho d'un déplacement intérieur, que la mobilité s'enseigne, par exemple, par le mouvement des yeux qui n'est jamais connu comme tel et ne saurait renvoyer à son contraire. Le paradoxe du corps n'est donc pas seulement qu'il soit et sensible et sentant, qu'on puisse l'habiter et le voir du dehors; la véritable énigme est qu'il soit, en tant que sentant, sensible, que dans l'être intime s'articule toute dimension du dehors. Mais pour l'affronter tout à fait, il importe d'observer encore que le corps est *pour soi-même* sentant-sensible. N'a-t-il pas le pouvoir de se voir, de se toucher? Comme l'écrit Merleau-Ponty : « Lui qui regarde toutes choses, il peut aussi se regarder et reconnaître dans ce qu'il voit alors « l'autre côté » de sa puissance voyante. Il se voit voyant, il se touche touchant, il est visible et sensible pour

soi-même[20]. » Que, par exemple, ma main droite saisis ma main gauche, il se produit un « événement extraor naire » : « voici que ma main gauche aussi se met à sentir m main droite... mon corps accomplit une sorte de réflexion[21]. Cependant cette réflexion ne doit pas être pensée sur modèle de la pure présence à soi, de la pure transparen à soi : la présence est dédoublement, la possession est dépo session, l'expérience du même, expérience de l'autre. Et, po cette raison, elle est toujours incomplète : je me vois dans miroir, mais je ne saisis pas mon regard, je ne puis que surprendre — aussitôt saisi, il se fige; ma main droite touch ma main gauche et vice versa, mais le sentir est successiveme ici et là — c'est telle main qui sent, puis l'autre, le toucha et le touché s'échangent indéfiniment et le sens de l'événeme reste toujours en suspens. C'est donc une même chose de di que le corps se rapporte à soi-même et qu'il se sépare de so même : l'accès de soi à soi suppose un passage et une distanc de soi à soi. Mais tel est le caractère de cette réflexion qu'el se dérobe justement à toute interprétation idéaliste. A l'e croire, je ne ferais que sentir successivement ma main droi et ma main gauche comme miennes et je ne les sentirais comm telles que parce que je les penserais comme telles. Or, en réalit je n'ai pas l'expérience d'un « je sens » qui pourrait être su sumé sous un « je pense ». C'est bien telle main qui sent, c'e toujours en un lieu particulier que le sentir se fait et que l senti se donne. Il faut reconnaître que le sentir est « répandu dans tout le corps, qu'il habite successivement ou simultané ment des régions diverses, que, sur toute l'étendue de so territoire, le corps est sensible pour soi-même. L'expérienc du corps est donc celle de l'identité du soi, mais ce soi est à la fois partout et nulle part, toujours à la poursuite de son être ce qui, sans se quitter, se rencontre. Nommons-le : « Soi pa confusion, narcissisme, inhérence de qui voit à ce qu'il voit de celui qui touche à ce qu'il touche, du sentant au senti[22]. »

Or, c'est sur cet étrange modèle qu'il faut concevoir notre rapport aux choses sensibles. Une fois reconnu qu'il y a, selon

20. *Id.*, p. 188.
21. *Signes*, p. 210.
22. « L'Œil et l'Esprit », *op. cit.*, p. 188.

le terme de Merleau-Ponty, une « structure métaphysique de la chair », celle d'un être voué tout à la fois à l'indivision et à la différenciation, à l'événement de sa connaissance dans le sentir, celle d'un être dont chaque partie est emblême du tout, d'un être étranger à tout ce qui n'est pas lui-même et, en lui-même, ouvert sur le sensible, comment penserais-je encore la chose qui est le « pôle de ses opérations » comme pur objet? La description du corps « bouleverse aussi notre idée de la chose et du monde, écrit encore Merleau-Ponty, ... elle aboutit à une réhabilitation ontologique du sensible. Car désormais on peut dire à la lettre que l'espace se sait à travers mon corps »[23]. N'est-il pas vrai que lorsque mes deux mains se touchent l'être du touché se donne, que toute chose se donne à toucher, comme dans la vision, la découverte de soi dans le miroir fait que, désormais, toute chose se donne à voir? De moi aux choses il n'y a pas passage d'une substance à une autre substance, car il n'y a pas de solution de continuité dans le tangible, dans le visible. Les choses elles-mêmes participent de la chair, sont chair : « Elles reflètent ma propre incarnation et en sont la contre-partie[24] .» Ne suffit-il pas que je m'abandonne à l'expérience du visible pour que s'évanouisse l'illusion de la chose comme être-objet ou être positif que compose le réalisme du sens commun et de la science? L'arbre que j'ai devant moi n'est visible que parce qu'il rayonne de visibilité, que parce qu'il fait surgir en même temps que lui la maison, la route, le ciel, un paysage entier auquel il tient aussi sûrement qu'il tient debout en pompant la sève de la terre. Le paysage que maintenant mon regard embrasse n'est visible que parce qu'il déborde de toutes parts au-delà de ce que j'en vois, que parce qu'il donne à voir ce que je n'en vois pas encore. La chose est bien individu et c'est en tant que tel que je la saisis, arbre, branche, nœud du bois, mais en tant que tel, elle est *dimension* — dimension qui m'ouvre tout à la fois à l'être du paysage et à sa richesse inépuisable et à l'être de l'arbre, à une infinité de choses qui, de toutes manières possibles, sont arbres, comme le *quale* est déjà lui-même dimension, le pur senti comme tel, ce bleu du ciel, et,

23. *Signes*, pp. 210-211.
24. *Ibid.*

comme tel, dimension du ciel et de tout bleu possible donn au voir.

On peut donc dire indifféremment que la chose rayonne d visibilité ou que, visible, elle désigne l'invisible, ce qui, en elle-même et autour d'elle n'est pas — et qui, serait-il vu grâce à un nouveau mouvement des yeux ou du corps, prendrai à son tour en charge l'invisible. Le rapport à la chose, dans la vision, donne la présence absolue de l'Etre, mais la présence de l'Etre comme absence. « Chaque quelque chose visuel, — écrit Merleau-Ponty — tout individu qu'il est, fonctionne auss comme dimension, parce qu'il se donne comme résultat d'une déhiscence de l'Etre. Cela veut dire finalement que le propre du visible est d'avoir une doublure d'invisible au sens strict qu'il rend présent comme une certaine absence[25]. »

Tel est enfin le mystère du visible : il est ce qui est, ce qui simplement est, moi et l'autre, plus profondément Etre que l'être minéral, végétal, animal, humain, fabriqué, naturel mobile ou immobile, et ce qui n'a jamais fini de s'énoncer d'advenir, l'Etre absent, l'Etre latent, que l'événement désign profère, Etre qui s'ouvre, Etre-Histoire.

L'expérience de l'Etre, telle qu'elle se développe dans la réflexion sur le corps et la perception est ouverture à l'histoire. Mais l'histoire enfouie dans le rapport du vivant avec lui-même, et dans le rapport primordial de l'homme avec le monde sensible, nous ne pouvons la reporter immédiatement sur la carte de la réalité sociale. Avec la politique et ce qu'il est convenu d'appeler l'histoire humaine, Merleau-Ponty aborde et nous fait aborder un nouveau domaine. Pourtant, qui nierait que tout ce qu'il écrivit sur ces sujets fait partie de son œuvre et se lie en elle avec le reste de façon si évidente que nous sommes en sa présence, en chacune de ses expressions comme en présence d'une personne. Le secret de son œuvre comme celui de toute œuvre vraiment grande est qu'elle fait tenir ensemble sans artifice ce qui dans notre expérience est épars et tire de tous côtés. Mais ce qui tient ensemble n'est pas accordé, en vertu d'une logique que, laissés à nous-mêmes, nous n'aurions pas été capables de reconstituer ou d'une

25. « L'Œil et l'Esprit », p. 206.

composition esthétique qui dissimulerait habilement les discordances ou les rendrait soudain aimables. Si nous allons d'un écrit à l'autre, par exemple de la *Phénoménologie de la Perception* aux *Aventures de la Dialectique*, avec le sentiment d'errer dans un même univers, c'est que de l'un à l'autre la même interrogation se refait. Les termes du problème du corps ne sont pas ceux du problème de la société, ni ceux de la perception ceux de l'action, et je ne puis, passant d'un domaine à l'autre, prendre l'un pour référence et penser l'autre par analogie. La vérité est seulement qu'il y a une manière d'interroger qui s'apprend partout à la fois, qui s'atteste dans le penser, où l'œuvre s'éprouve en chacun de ses moments comme œuvre de l'Etre.

Faut-il dire qu'il n'y a pas trace d'organicisme dans l'idée que Merleau-Ponty se fait de l'histoire : ses analyses du corps ne sont déjà pas organicistes, dans le sens conventionnel du terme. Il décrit l'histoire comme cet étrange milieu où le présent s'avère toujours anticipé par le passé et où celui-ci ne se dévoile qu'en fonction de notre propre position, dans les horizons de la société où nous vivons, où le rapport de l'homme à l'homme est toujours réalisé dans l'institution et où la symbolique institutionnelle renvoie nécessairement à une praxis humaine, où les décisions, les créations individuelles sont préparées, amorcées par le groupe, sans consistance hors de son enceinte et où le groupe ne s'identifie lui-même qu'en référence à la conduite d'individus privilégiés, où toute pensée est idéologie et toute idéologie suppose un rapport à la vérité, où la variété des univers culturels interdit d'imaginer une essence de l'humanité et où leur liaison est pourtant attestée dans les faits par la communication des hommes et en droit par l'entreprise de l'historien, du sociologue et de l'ethnologue qui les visent *ensemble* dans leur singularité respective, où enfin tous nos projets impliquent une interprétation générale du devenir des sociétés sans jamais pouvoir l'établir sur un fondement positif. Pour une telle pensée, il ne peut s'agir de trouver une perspective privilégiée qui donnerait une vue de la Totalité, ou permettrait, comme dit Merleau-Ponty, de tout rabattre sur un même plan : l'universel de l'histoire, comme il le dit encore, n'est pas « un universel de surplomb ». C'est parce que l'homme est lui-même historique de

part en part que naît pour lui une question touchant l'être de l'histoire. Mais il ne peut s'agir non plus de chercher dans notre propre situation l'expression adéquate du sens du devenir. Est-il vrai, par exemple, comme l'enseigne Marx, que le passé se laisse déchiffrer à l'intérieur de la société présente, que la lutte du prolétariat éclaire la nature de tous les antagonismes, que les contradictions de la société capitaliste et l'aliénation de la classe exploitée donnent une clé de l'histoire, cela ne veut pas dire que, dans cette forme donnée, se totalisent toutes les contradictions et que l'aliénation paraisse enfin dans la pureté de son essence : pour qu'il en soit ainsi, il faudrait que la société capitaliste et le prolétariat soient absolument ce qu'ils sont, qu'ils aient la solidité d'êtres absolument en soi ou absolument pour soi, qu'ils se réduisent l'un à ces dernières contradictions, l'autre à cette pure aliénation, qu'en conséquence la praxis soit désormais sans surprise, soumise à la seule alternative de la création pure ou de la répétition ; pour qu'une telle définition puisse être énoncée légitimement, il faudrait que notre enracinement dans la société et dans une classe cesse de faire problème, que la participation à une situation singulière soit immédiatement accès à la vérité. A ce point, il n'est plus de différence entre saisir l'histoire de l'intérieur et la saisir de l'extérieur : l'universel des profondeurs rejoint l'universel de surplomb. La tentative qui commençait par récuser le mythe d'une histoire-objet ou d'une histoire-sujet s'abîme dans un nouveau mythe : celui de l'identification de l'universel et du particulier, de la situation de la classe sociale et des hommes qui parlent en elle, ici et maintenant, avec la Société en acte. Peu importe que l'identification soit toujours différée dans les faits, que ce ne soit qu'en droit que la société capitaliste énonce les contradictions de toute société passée, que le prolétariat dévoile l'essence de l'aliénation : une fois son principe posé, une solution apparente du problème de l'histoire est apportée qui permet d'esquiver les paradoxes d'une histoire qui se fait et d'un rapport à la vérité au cœur même du particulier.

Parce qu'il maintient ces paradoxes et découvre l'impossibilité de prendre possession du devenir de l'humanité par une pensée qui, du même mouvement se dévoilerait entièrement à elle-même, parce qu'il y a pour lui une énigme de ce devenir

qui ne saurait être résorbée et que l'affronter est se vouer à une expérience de l'être, Merleau-Ponty appelle à penser une histoire qui n'est pas seulement par l'homme et pour l'homme. Il ne lui suffit pas de dire que les rapports de l'homme à l'homme sont toujours médiatisés par les choses, car ce langage laisse encore supposer qu'il y a en droit une essence du rapport inter-humain et que toute l'histoire est déchiffrable dans les termes de l'alternative abstraite de l'En-soi et du Pour-soi, de l'Etre et du Néant : il découvre dans le fait social, dans l'institution, l'inscription d'un symbolisme qui n'est ni le produit de la praxis humaine ni l'effet de sa dégradation dans le champ du mécanisme naturel, symbolisme dont les formes changent mais dont l'irréductibilité demeure où l'homme n'a jamais fini de découvrir les figures de son destin, qu'il n'a jamais fini d'aménager et de modifier pour y apprendre la signification de ses entreprises.

Si une telle pensée ne peut mieux faire que toujours errer dans ce qui n'est ni en soi ni pour soi, dans ce que Merleau-Ponty appelle l'*intermonde* et qui n'est pas un monde entre les mondes mais le monde humain lui-même, entendu comme l'espace où à tout moment s'engouffre entre passé et avenir, entre nécessité de nature et vœu de raison l'entreprise des sociétés, si elle se condamne, pour explorer cet espace, à se laisser renvoyer indéfiniment d'un mur à l'autre, il serait absurde — sous prétexte qu'elle ne rejette pas l'idée que tout est dans tout — de la dénoncer comme vitaliste ou organiciste. Loin d'imaginer la société sur le modèle d'un organisme où chaque élément aurait sa fonction vitale et où l'ensemble commanderait le fonctionnement des éléments, bref d'un être tout positif, elle éprouve l'impossibilité de saisir le positif. Elle fait l'expérience du tout dans la seule mesure où l'interrogation détruit chaque détermination particulière et brise les cloisonnements et les oppositions du savoir. Une telle philosophie, il est vrai, est un agnosticisme — comme l'enseignent les *Aventures de la Dialectique* —, mais cet agnosticisme n'est pas un quiétisme, il est l'expression d'une pensée en révolution, qui sans répit réveille l'exigence de vérité, elle est aussi un relativisme, mais qui se dépasse lui-même, puisque dans le mouvement du penser s'atteste la présence d'un champ global d'expériences qui, pour nous situer sur des plans différents et nous exposer à plusieurs foyers d'histoire, ne com-

muniquent pas moins entre elles et nous maintiennent au contact d'un Etre du monde.

La même interrogation, disions-nous, se refait d'un bout à l'autre de l'œuvre de Merleau-Ponty. Cette interrogation ne vise pas un monde en repos et ne laisse pas l'esprit en repos. Elle ne va aux ouvrages du passé que pour leur rendre la parole, que pour les rendre à l'obscurité essentielle dans laquelle ils puisaient l'audace de leur commencement et dont nous ne voulons plus rien connaître tant nous sommes occupés à extraire d'eux les formules d'un savoir positif, ce qui est la matière d'un inventaire ou de comparaisons moroses, l'occasion d'un affichage au tableau de l'histoire des idées. Elle ne va aux choses sensibles que pour s'exposer à la présence de ce qui est absolument étranger à la conscience et découvrir dans cette dépossession de soi la dimension d'une ouverture de l'Etre qu'il appartient à la pensée, à la parole de dévoiler à leur niveau comme leur propre dimension. Elle ne va à l'histoire que pour apprendre à reconnaître dans l'anonymat d'une adversité qui échappe à nos prises ou dans l'action concertée des individus et des groupes un destin dont l'humanité ne saurait, une fois, faire son œuvre.

Cette interrogation vise l'Etre, mais ce dont elle s'approche, c'est, pour reprendre les mots-mystères de *Signes*, l'*Etre brut*, incommensurable aux représentations que la science en compose, ce qui se donne, en chaque expérience dans un absolu de présence, c'est l'*Etre vertical*, « celui qui est debout devant mon corps debout », non l'Etre « aplati » offert aux rêves d'une conscience souveraine, c'est l'*Esprit sauvage*, l'esprit qui fait sa propre loi, non parce qu'il a tout soumis à sa volonté, mais parce que soumis à l'Etre, il se réveille toujours au contact de l'événement pour contester la légitimité du savoir établi.

Claude LEFORT.

J.-B. Pontalis.

NOTE SUR LE PROBLÈME DE L'INCONSCIENT CHEZ MERLEAU-PONTY

Dans les écrits de Merleau-Ponty et tout au long de son enseignement, la réflexion sur la psychanalyse ne se dément pas et s'approfondit. Le lecteur et l'auditeur même épisodique l'auront noté, il y a là pour lui une référence que ne suffit pas à expliquer un souci très général et très constant de ne jamais dissocier la tâche philosophique des *lignes de faits* — et de leur entrecroisement — tracées par le mouvement des sciences humaines.

Comment comprendre cet intérêt qui, les années passant, change de sens, au moins de portée, comme en témoignent les quelques pages écrites en préface à un ouvrage récent [1]? Merleau-Ponty y met justement en garde son auteur contre un rapprochement de la phénoménologie et de la psychanalyse qui serait compris « comme si *phénomène* disait en clair ce que la psychanalyse avait dit confusément ». Il y a une « déviation idéaliste » infidèle à la recherche freudienne comme à la pensée phénoménologique. Peut-être même convient-il, tant que nous ne serons pas capables de formuler « le trésor d'expérience qui est caché dans la communication psychanalytique », de lire Freud « comme un classique » sans récuser d'emblée son langage parce qu'il hérisse le philosophe : « du moins les métaphores énergétiques ou mécanistes gardent-elles contre toute idéalisation le seuil d'une intuition qui est une des plus précieuses du freudisme : celle de notre archéologie. »

Mais indiquons d'abord quelques repères sur le chemin parcouru.

1. Préface à *L'Œuvre de Freud* du Dr A. Hesnard, Payot, 1960.



On ne réfute pas l'inconscient, et c'est ce qui d'emblée différencie Merleau-Ponty de Husserl, de Sartre et même de la critique de Politzer; il faut seulement disjoindre les découvertes de la psychanalyse d'une idéologie objectiviste et retrouver le *sens* de mécanismes psychologiques incontestables que pervertissent les notions causales de la métapsychologie. Cette intention s'affirme dès *La structure du comportement* où le freudisme est invoqué comme exemple destiné à préciser les rapports de l'*ordre vital* et de l'*ordre humain* et le passage de l'un à l'autre [2]; la perspective, proche de celle de Goldstein, conduit à une éthique de l'intégration : « On dira qu'il y a refoulement lorsque l'intégration n'a été réalisée qu'en apparence et laisse subsister dans le comportement certains systèmes relativement isolés que le sujet refuse à la fois de transformer et d'assumer. » (P. 193.) Même si certains termes ici — ou plus franchement encore dans d'autres passages — évoquent Sartre ou Politzer, déjà la solution diffère; elle n'est pas à chercher du côté d'une conscience ou d'une science capable de se prendre à ses propres maléfices mais du côté du corps, *complexe inné* et *a priori* normatif. L'inconscient ne risque pas d'être confondu avec la mauvaise foi de l'analysé (Sartre) méconnaissant ce qu'il éprouve; ou de l'analyste (Politzer) confondant de légitimes constructions — qui lui permettent d'analyser le *drame* concret de la vie individuelle — avec un contenu latent, — qui ne serait en fait que projeté rétroactivement [3].

2. Sans doute cette distinction n'est-elle pas à prendre dans un sens *substantiel* mais purement *fonctionnel*. Pourtant les images, traditionnelles en psychologie, de hiérarchie et de niveau — qui conduisent à assimiler l'inconscient à l'inférieur — continuent à opérer. Témoins ces lignes : « La régression du rêve, l'efficace d'un complexe acquis dans le passé, enfin l'inconscience du refoulé ne manifestent que le retour d'une manière primitive d'organiser la conduite, un fléchissement des structures les plus complexes et un recul vers les plus faciles. »

3. « ... Nous n'avons pas à nous demander de quelle manière il faut concevoir, après la négation de l'inconscient, son contenu. *Ce contenu n'existe pas.* Le sujet a rêvé : c'est tout ce qu'il avait à faire. Il ne connaît pas le sens du rêve; il n'a pas à le connaître en tant que sujet pur et simple, car cette connaissance regarde le psychologue; bref, le contenu latent, c'est-à-dire la connaissance

Une solution phénoménologique, s'il fallait entendre par là une *analytique intentionnelle* qui décrirait exactement des corrélations entre des visées et des significations, est d'emblée écartée. Bien plus, il n'est pas sûr que l'ambiguïté et la profondeur de la « vie intentionnelle » suffisent à rendre compte du paradoxe de l'inconscient freudien. Aujourd'hui encore un auteur aussi ouvert à Freud qu'A. de Waelhens compense ce qu'il y a de scandaleux dans l'hypothèse de l'inconscient par l'idée que la conscience non plus nous ne savons trop comment la définir dès l'instant où nous n'y voyons plus un pur regard et savons y reconnaître une simultanéité des couches de visées dont chacune est une structure complexe et mouvante [4]. Mais il est remarquable de voir dès la *Structure du comportement* où certaines formulations vont dans ce sens [5] une autre direction s'ouvrir, au moins comme index d'une difficulté que la description phénoménologique ne réduit pas : « Il s'agirait de comprendre comment certaines dialectiques séparées et, en détournant le mot de son sens, certains automates spirituels doués d'une logique intérieure peuvent se constituer dans le flux de conscience et donner une justification apparente à la pensée causale, aux explications en troisième personne de Freud. » (P. 193.)

Problème dont la *Phénoménologie de la Perception*, du seul fait de son orientation plus franchement « existentialiste » [6], ne pouvait guère avancer la solution. L'inconscient n'y pose pas de problème spécifique; il est résorbé sous la rubrique du prépersonnel. Son renvoyées dos à dos psychologies de l'inconscient et de la conscience en tant qu'elles s'accorderaient l'une et l'autre à ne reconnaître à l'existence

du sens du rêve, ne peut être *avant l'analyse* ni conscient, ni inconscient : il n'existe pas, parce que la science ne résulte que de l'œuvre du savant. » Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, p. 212.

4. A. de Waelhens : *Sur l'inconscient et la pensée philosophique*, rapport présenté aux journées de Bonneval de 1960.

5. Par exemple : « Ce qui est requis par les faits que Freud décrit (...), c'est seulement la possibilité d'une vie de conscience fragmentée qui ne possède pas en tous ses moments une signification unique » (p. 193).

6. Même si l'accent est toujours mis sur le mouvement par lequel l'homme reprend une situation qui constitue déjà son propre sens et non comme chez le Sartre de *l'Etre et le Néant* sur le pouvoir de la liberté.

d'autre contenu que de « représentations » ici étalé, là cach
Les exemples psychanalytiques — empruntés à la *Daseir nalyse* de Binswanger plutôt qu'à Freud — sont destinés mettre en évidence comment c'est le corps qui « exprime chaque moment les modalités de l'existence »; le sens symptôme se dissout dans une attitude existentielle global il peut et doit être immédiatement rapporté à un sujet première personne (« Le souvenir perdu ne l'est qu'en ta qu'il appartient à une certaine région de ma vie que refuse. » p. 189.) C'est en définitive le corps qui est invoq comme « possibilité pour mon existence de se démettre d'el même ou de se faire anonyme et passive, de se fixer dans u scolastique ». Le sommeil et le refoulement sont décrits da des termes semblables; et significativement le refouleme — processus dynamique inséparable pour Freud d'une d tinction topique — est confondu avec la fixation qu'il e évidemment plus facile de décrire en termes goldsteinie (p. 98).

La différence explicite de perspective entre les de ouvrages — le premier envisageant du dehors l'homme q perçoit, le second se plaçant à l'intérieur du sujet — recouvre-t-elle pas une divergence plus fondamentale, sel que le primat est accordé à la structure ou à la significatio Sans doute, toute la philosophie de Merleau-Ponty est là po prouver qu'il n'y a pas antinomie entre ces deux notions, signification n'apparaissant et ne se comprenant qu'au se d'une structure spécifique et celle-ci, quel que soit le deg de formalisme qu'on lui prête, devant toujours se vérifi effectivement au niveau du vécu, là où les phénomènes o une signification intersubjective immédiate [7]. Mais la nécessi

7. « Les opérations logiques les plus surprenantes qu'atteste structure formelle des sociétés, il faut bien qu'elles soient de quelqu manière accomplies par les populations qui vivent ces systèmes (De Mauss à Claude Lévi-Strauss, in *Signes*, p. 149).

C'est dans le même texte qu'on trouvera un passage très explici sur l'emploi généralisé de la notion de structure : « Le mot, aujou d'hui trop employé, avait au départ un sens précis. Il servait che les psychologues à désigner les configurations du champ percepti ces totalités articulées par certaines lignes de force, et où tou phénomène tient d'elles sa valeur locale. En linguistique aussi, l structure est un système concret, incarné. Quand il disait que l signe linguistique est diacritique — qu'il n'opère que par sa diffé rence, par un certain écart entre lui et les autres signes, et no

'articuler l'une à l'autre deux notions ne justifie pas qu'on s confonde au départ; elle exige tout au contraire la émarche inverse et qu'on n'aille pas par exemple noyer sous a catégorie trop englobante du *sens* une distinction aussi ssentielle que celle de la relation expressive (signification nmanente à l'objet) et de la relation linguistique (substiation d'un signifiant à un autre) [8]. Sans doute, la petite hrase de Freud (« les symptômes ont un sens ») si souvent itée pour attester la discordance entre ses notions causales t son expérience et en faire un phénoménologue malgré ui, a-t-elle favorisé une telle confusion.

Structure et signfication : on admettra aisément une difféence de centrage, l'idée de signification conduisant à un ujet qui, même s'il n'est plus défini comme constituant et éployant le monde, n'en reste pas moins, comme intentionalité, celui par qui le sens advient [9], l'idée de structure en evanche décentrant les sujets qu'elle fait apparaître comme égis par des processus dont ils sont moments ou signes. Une hilosophie fondée sur le primat de la signification sera donc aturellement conduite à n'admettre l'inconscient que sous éserve de l'intégrer à une théorie du corps sensible et de 'expression, d'une activité subjective qui articule un sens, lors qu'une pensée pour qui prévaut la notion de structure

as d'abord en évoquant une signification positive — Saussure renait sensible l'unité de la langue au-dessous de la signification xplicite, une systématisation qui se fait en elle avant que le prinipe idéal en soit connu. Pour l'anthropologie sociale, c'est de sysèmes de ce genre que la société est faite : système de la parenté t de la filiation, système de l'échange linguistique, système de 'échange économique, de l'art, du mythe et du rituel (...). Les sujets ui vivent dans une société n'ont pas nécessairement la connaisance du principe d'échange qui les régit, pas plus que le sujet arlant n'a besoin pour parler de passer par l'analyse linguistique e sa langue. Elle « les a » plutôt qu'ils ne l'ont. »

8. Sur ce point et sa portée quant à la conception freudienne de 'inconscient, voir le rapport de J. Laplanche et S. Leclaire publié ci même, dans le numéro de juillet 1961.

9. Sans compter qu'il reste difficile de dégager le « sujet phénoménologique » du sujet de la philosophie classique, support conscient 'opérations, le premier ne s'obtenant que par rectifications succesives à partir du second. La description phénoménologique perd eaucoup de son efficacité si on la mutile de la critique indéfiniment balancée des solutions intellectualiste et empiriste; c'est une bjection à laquelle elle n'échappe jamais tout à fait tant sa « naïveté » est inséparable de la sophistication.

se présente d'emblée comme neutre à l'égard d'oppositions traditionnelles : au sein du sujet, entre conscient et inconscient [10], et dans la relation intersubjective, entre moi et autrui.

Mais comment se borner à ne voir là qu'une différence de méthode ou d'orientation? C'est ici que doit intervenir la réflexion sur le langage dont on sait la fonction décisive dans l'évolution de la pensée de Merleau-Ponty.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, le primat de la perception entraîne une certaine méconnaissance du langage qui n'y est pas décrit dans son champ propre mais comme généralisation de la fonction expressive. La langue elle-même, système constitué de vocabulaire et de syntaxe, peut être envisagée comme dépôt des actes de parole qui, eux, doivent être compris comme *gestes* : « La parole est un véritable geste et elle contient son sens comme le geste contient le sien (...). Le geste linguistique comme tous les autres dessine lui-même son sens. Le monde linguistique est l'équivalent de ce qu'est le monde sensible pour le geste (p. 217). On ne peut pas faire l'économie de cette *puissance irrationnelle qui crée des significations* et qui les communique. *La parole n'en est qu'un cas particulier.* » (P. 226, souligné par nous.) L'*origine* du langage elle-même (problème qu'il n'y a pas lieu d'éluder) doit être tenue pour un fait « ni plus ni moins miraculeux que l'émergence de l'amour dans le désir ou celle du geste dans les mouvements incoordonnés du début de la vie » (p. 226).

Sans doute n'y a-t-il rien à reprendre à de telles analyses. Il n'y pas non plus à leur opposer une définition positive de la langue comme ensemble d'outils qui réduirait la parole à un sous-produit, n'innovant rien, simple exécution linguistique individuelle. C'est leur relation dialectique que Merleau-Ponty s'est attaché à expliciter [11] avant de voir dans l'institution linguistique un *modèle* pour comprendre les autres

10. On peut même assister à un renversement de perspective par rapport aux vues classiques. Dans les conceptions qui font un usage spontané (Saussure) ou systématique (Freud, Lévi-Strauss) de la notion d'inconscient, c'est bien plutôt la place de la conscience qui fait paradoxe et sa fonction, problème.

11. Voir particulièrement *Sur la phénoménologie du langage* in *Signes*, pp. 105-122.

institutions, dans leur genèse, leur équilibre et leurs transformations.

*
**

Il est remarquable que la même année où Merleau-Ponty traitait au Collège de France de l'*Institution dans l'histoire personnelle et publique* il consacrait son autre cours au *Problème de la passivité* : deux voies d'approche qui lui permettaient de marquer les limites d'une philosophie de la conscience et même de rectifier sa propre philosophie de la perception (ou du moins la façon dont elle a été souvent comprise) [12].

Il fallait d'abord renouveler la notion de sujet, le définir comme *instituant*, en généralisant ce que l'analyse de la perception avait établie. Car parler du primat de la perception, ce n'était pas tenir une *opération* pour le ressort primordial de notre rapport à l'être (encore moins s'agissait-il de privilégier le sensoriel) mais faire connaisance avec un *genre d'être* à l'égard duquel le sujet n'est pas souverain sans pourtant qu'il y soit inséré [13], dégager sur un terrain exemplaire la notion de *champ* pour finalement la reconnaître à l'œuvre chez le sujet lui-même.

S'il doit y avoir pour un sujet des obstacles — qui ne soient ni purement naturels ni simplement posés par lui comme l'envers de son pouvoir — et un *problème* de la passivité — c'est-à-dire autre chose que le fait de l'inertie — il faut qu'avoir conscience soit « réaliser une certaine variante dans un champ d'existence déjà institué, dont le poids, comme celui d'un volant, intervient jusque dans les actions par lesquelles nous le transformons ».

Consultons, par exemple, notre expérience du passé : il

12. Il va de soi que je ne prétends pas, dans les remarques qui suivent rendre compte, même de la façon la plus sommaire, des leçons que cette année-là (1955) professa Merleau-Ponty et que je n'ai pu suivre que de façon sporadique. Je rapporte seulement, en me fiant au souvenir de l'intérêt que j'y pris, ce que j'ai saisi de leur orientation quant au problème que nous discutons ici.

13. « Je suis investi par certains spectacles alors que je croyais les investir et je vois se dessiner dans l'espace une figure qui éveille et convoque les possibilités de mon propre corps comme s'il s'agissait de gestes ou de comportements miens » (*Signes*, p. 118).

ne nous apparaît pas comme une suite de choix mais comme tissé au jour le jour, lâche le plus souvent, soudain serré marqué de conflits vécus à l'aveugle, lesté d'événements plus chargés que d'autres et qui peu à peu révèlent leur fécondité comme s'ils établissaient en nous une sorte de système capable de distribuer une valence à ce qui se présente. Reportons nous aussi à notre expérience du sommeil et à celle, conjointe, du réveil : on renoncera ici au radical dualisme sartrien de la présence et de l'absence du monde réel [14]; discontinuité qui ne connaîtrait aucun enveloppement. Dormir, ce n'est pas le fait d'une « conscience imageante » vide qui se fait captive de sa chute mais une modalité du corps qui se ferme au monde et donc continue à en participer.

Il n'est pas vrai — et Freud a raison contre Sartre — que le rêve soit « pur pouvoir de viser n'importe quoi à travers n'importe quel emblème » [15], chaque impression pouvant successivement *valoir pour* une foule d'objets [16]; il faut maintenir et développer l'idée freudienne d'un « symbolisme originaire responsable du rêve et plus généralement de l'ensemble de notre vie » [17]. La fiction ne tire pas toute sa force de l'absence du réel et, à l'inverse, le monde perçu est fait de lacunes, sa plénitude est présomptive et nous pouvons aisément y retrouver, — soit dans ce qu'on appelle si mal, car il n'est

14. « Le réel et l'imaginaire, par essence, ne peuvent coexister. Il s'agit de deux types d'objets, de sentiments et de conduites entièrement irréductibles » (L'*imaginaire,* p. 188). C'est ainsi que pour Sartre, on s'en souvient, la conscience réflexive détruit instantanément le rêve, et qu'à l'inverse la conscience imageante, pour autant qu'elle persévère dans son attitude, ne trouve pas de motif d'en changer; « tant que le rêve durera, la conscience ne pourra se déterminer elle-même à réfléchir, elle est entraînée par sa propre chute et elle continue indéfiniment à saisir des images » (p. 216).

15 et 17. Lignes extraites du résumé du cours dans l'annuaire du Collège de France.

16. « Si la conscience ne peut jamais saisir ses propres soucis, ses propres désirs que sous la forme de symboles, ce n'est point, comme le croit Freud, à cause d'un refoulement qui l'obligerait à les déguiser : c'est parce qu'elle est dans l'incapacité de saisir quoique ce soit de réel sous sa forme de réalité. Elle a entièrement perdu la fonction du réel » (Sartre, *op. cit.,* p. 216). Au « vide » de l'imaginaire correspond pour Sartre la plénitude du réel qu'il paraît réduire à ce qui s'observe et s'apprend; ce postulat réaliste le fait passer sous silence — au moins à ce moment de sa pensée — la structuration du réel par l'imaginaire.

pas fait de mots, notre monologue intérieur [18] soit quand notre perception d'autrui, par exemple dans la rumeur du conflit, devient quasi onirique, — rivalisant avec lui, et non exclue par lui, la puissance de l'imaginaire. Où, comment s'élabore cette parole non parlante?

Ainsi s'affirme une conception de l'inconscient qui récuserait bien l'objectivisme freudien sans pour autant ramener ce qu'il entre d'opaque et d'anonyme dans le fonctionnement de notre existence à la mauvaise foi constitutive de la conscience imageante. Il fallait reconnaître à l'inconscient une certaine efficacité et le définir comme *conscience perceptive.*

Certes, une philosophie de la perception n'a pas à réfuter le freudisme mais peut-elle l'intégrer sans le méconnaître? Dans la perspective de Merleau-Ponty, les mécanismes du travail du rêve par exemple ne sont-ils pas essentiellement rapportés à un mode d'être de la conscience, la conscience onirique, dont la phénoménologie peut décrire le rapport qu'elle entretient avec un monde absolu comme celui de l'enfance, un passé si peu daté qu'il en devient transtemporel, des autres où l'on reconnaîtra moins des personnes isolables que, dans l'échange incessant des rôles, les instruments de notre propre débat ou de notre mythe... On en viendra alors à ramener la *condensation* à cette propriété constitutive du rêve d'offrir des sens multiples, ce qui implique qu'il ne peut jamais être inventorié, qu'il élabore des thèmes, exhibe des emblèmes, non qu'il articule des signes. De même le *déplacement* n'est plus ce procédé de la réthorique de l'inconscient qui substitue un élément à un autre; il signifie seulement que le rêve est un rayonnement à partir de plusieurs centres. A la limite, le rêve n'en devient-il pas inanalysable?

Commentant certaines interprétations de Freud (notamment le cas de Dora), Merleau-Ponty jugeait qu'à les suivre, l'inconscient du malade paraissait en savoir bien long. Pourquoi toujours postuler un déguisement des pensées destiné à leur donner un caractère avouable? Ce n'est pas ainsi qu'on

18. « Toute la description de notre paysage et de nos lignes d'univers, celle de notre monologue intérieur seraient à refaire. Les couleurs, les sons, les choses comme les étoiles de Van Gogh sont des foyers, des rayonnements d'être » (Préface à *Signes*).

résoudra le paradoxe du « savoir sans savoir effectivement » mais bien plutôt sur le modèle de la perception qui nous montre comment un objet littéralement absent n'en est pas moins perçu. Pourquoi Dora, par exemple, n'aurait-elle pas perçu son père comme objet amoureux sans poser son sentiment comme un amour? Un amour primordial, demandait Merleau-Ponty, peut-il même être connu directement? Si le père de Dora était pour elle le prototype de l'homme, les autres n'étaient que des manières de n'être pas lui. Pour *savoir* au sens où Freud voulait qu'elle sût, il eût fallu qu'elle eût l'expérience d'un monde où son père ne figurât pas. Pourquoi aussi toujours tenir tel personnage pour *substitut* d'un autre que le sujet n'oserait pas identifier alors qu'en vérité il fonctionne comme une norme par rapport à laquelle les nouveaux venus se situent, dans une série de relais qui à la limite en fait des équivalents en effet substituables?

Je cite de tels exemples car ils ne témoignent pas seulement d'un souci de nuancer des interprétations dont les analystes ont souvent eux-mêmes souligné le caractère péremptoire ou forcé [19]. Ces questions de Merleau-Ponty, cette irritation aussi parfois, ont une toute autre portée. Elles expriment d'abord une suspicion légitime à l'égard d'une philosophie qui ne nierait les pouvoirs de la conscience que pour les remettre multipliés à un inconscient extra-lucide et malin génie; mais aussi — et c'est ce point que nous aimerions discuter maintenant — parce qu'il lui semblait sans doute qu'une fois abandonnée la notion de conscience constituant l'objet au bénéfice de ce que faute d'un meilleur terme il appelait conscience perceptive, ce que les psychanalystes pro-

19. Mais n'oublions pas la valeur de révélation, la résonance d'oracle, que pouvaient prendre des interprétations en un temps où la psychanalyse se confondait avec la parole de Freud.

20. Il en fait état lui-même drôlement dans sa préface au livre de Hesnard : « tout lecteur de Freud, je pense, se rappelle ses premières impressions : un incroyable parti-pris en faveur des interprétations les moins probables, un entêtement maniaque du sexuel, et surtout sous ses formes déchues, la signification, la parole, l'action *défaites* au profit de calembours dérisoires. » Il y a quelques années aussi, à la *Société de philosophie*, il disait son agacement à voir Lacan illustrer sa démonstration de l'exemple freudien d'un oubli de nom (Signorelli); ce n'était à ses yeux qu'un calembour, un phénomène de déchet.

jettent dans le vocable d'inconscient ressortissait à cette *démonologie* dont Freud lui-même a cherché à préserver ses lecteurs.

***

Et il est bien vrai qu'une bonne part des faits pour lesquels on invoque paresseusement l'inconscient — ce fourre-tout — se comprennent mieux sans quitter le terrain des significations. Mais peut-on s'en tenir là? Incontestablement, la difficulté est au centre de la réflexion de Merleau-Ponty sur l'inconscient et responsable selon nous de formulations qui, en le ramenant à ce que l'existence offre d'implicite, d'ambigu, de surdéterminé [21] nous paraissent en retrait sur sa propre pensée. En effet, la lecture des faits qu'il groupait sous le concept d'institution ne le conduit-elle pas dans une autre direction? En rassemblant des phénomènes aussi disparates que le complexe d'Œdipe et la naissance d'un amour, l'application de la perspective dans l'histoire de la peinture ou le fonctionnement d'un système de parenté, il mettait en évidence — cherchant dans tous les cas les événements qui établissent un système dans notre débat avec la nature, nous-mêmes, les autres hommes — l'existence de *matrices symboliques* qui naissent d'un déséquilibre fonctionnant comme appel, donnent sens à toute une série d'événements qu'elles lient entre eux, introduisent non des notions mais des différences, sont présentes, comme autant de sous-univers, dans le champ même de notre comportement, sans que nous puissions les désigner positivement. Dans cette perspective-là, l'inconscient pouvait être défini comme ensemble d'armatures organisatrices. On échapperait ainsi au freudisme vulgaire, qui, en lui donnant pour contenu des pensées secrètes ou des souvenirs enfouis, cantonne l'inconscient dans l'ordre du *je pense*. On montrerait aussi qu'il est plus qu'une thématique imaginaire puisqu'il traduit, dans la répétition du conflit, la structure d'un champ inter-subjectif. Il fonctionne en réalité

21. Soit, par exemple ces lignes : « L'essentiel du freudisme n'est pas d'avoir montré qu'il y a sous les apparences une réalité tout autre, mais que l'analyse d'une conduite y trouve toujours plusieurs couches de significations qui ont toutes leur vérité, la pluralité des interprétations étant l'expression discursive d'une vie mixte » (Résumé du cours).

comme un ensemble d'institutions plus ou moins coordonnées; en dernière analyse, il est notre institution primordiale.

Seulement, cette institution, tout comme la langue, Merleau-Ponty se refusait à la considérer comme transcendante, comme lieu d'agencements et de permutations qui en ferait pour le sujet un non-savoir radical. C'est ainsi que, reprenant le commentaire que Freud a donné de la *Gradiva*, il expliquait qu'il ne fallait pas voir dans Hanold un homme qui serait manié par son passé et ne le reconnaîtrait jamais, allant de perception en perception sans en saisir le sens, jusqu'au jour où la réalité remplacerait de part en part le délire.

Ce que la nouvelle de Jensen montrait au contraire à l'évidence, c'est comment le délire de Hanold se nourrit de perceptions qui sont prises immédiatement sans pouvoir être rattachées au contexte du passé. Du moins évite-t-il systématiquement une certaine région de sa vie : il connaît le type du refoulé, sinon l'ordre des événements; on peut même dire que perceptivement il sait qu'il aime Gradiva. La signification du délire est donc fixée par le refoulement. L'envers dit l'endroit [22]. Quant à sa productivité, le délire la tient de la puissance de ce qui a été désiré. Le refoulé serait donc en nous lacune systématique, un vide efficace.

Ce n'est pas un hasard si Merleau-Ponty s'appuyait sur ce texte; c'est là en effet qu'on trouve la conception la plus « phénoménologique » de l'inconscient freudien, puisque le refoulement et le retour du refoulé y sont décrits comme deux opérations strictement corrélatives : « Ce qui justement servait à refouler devient l'agent du retour du refoulé; dans et derrière l'instance refoulante, le refoulé finit par s'affirmer [23]. » Seul texte, à ma connaissance, où Freud lie ainsi dans une relation symétrique ce qu'il distinguera ensuite, reconnaissant son « erreur », comme deux mécanismes spécifiques et indépendants du « refoulement au sens large ». Il est clair que cette hésitation, loin de n'ouvrir que sur une question d'école,

22. Le charme et l'humour de *Gradiva* ne tiennent-ils pas effectivement pour une part à l'impression que donne une séquence cinématographique projetée à l'envers et où l'on voit un personnage emprunter des détours qui paraissent du coup absurdement compliqués pour être ramené à son point de départ, par exemple la chaise où il est assis?

23. *Gradiva*, p. 143, éd. fr.

nous met au cœur de toute problématique de l'inconscient [24]. La « solution Gradiva » conduit à tenir le sens de l'inconscient pour coextensif au vécu : le refoulé transparaît dans le mouvement — aussi tortueux et difficile à reconstituer qu'on le suppose — par lequel le sujet s'efforce de le cacher, ou, en termes analytiques, la défense est symétrique de la pulsion. La solution des autres textes (de la *Traumdeutung* aux articles métapsychologiques) ne nie point que l'inconscient soit sens de part en part, mais elle fait dépendre l'avènement de celui-ci du fonctionnement d'un processus — le processus primaire — qui comporte ses mécanismes propres (condensation, déplacement), assez différents des phénomènes d'expression pour que les formations de l'inconscient, loin de nous apparaître comme d'emblée significatives, se présentent d'abord comme non-sens [25]. C'est là ce qui fonde l'interprétation de Lacan qui, tenant, comme on sait, pour essentielle la distinction entre le rapport d'un signifiant à un signifiant et le rapport, engendré par le premier, du signifiant au signifié (les effets de sens), définit l'inconscient — au sens analytique — par l'autonomie de la chaîne signifiante, les combinaisons, les permutations des signifiants qui s'y opèrent et insiste sur l'hétérogénéité que comportaient pour Freud les lois de l'inconscient à l'endroit de tout ce qui se rapporte au domaine du préconscient, du compréhensible, du significatif. Et si conscience et inconscient ne peuvent être ramenés chez Freud à deux intentionnalités qui articuleraient le sens selon des modulations différentes, ou à deux niveaux, s'il doit s'agir de deux structures — ou, comme il dit, de deux *systèmes* — sans doute en relation dynamique l'une avec l'autre, mais dont il lui faut d'abord fonder la cohésion et le principe de fonctionnement spécifiques, c'est que son expérience n'est pas, à la différence de la tradition philosophique, celle d'un sujet connaissant corrélatif de l'objet support de qualités, ni, comme pour une certaine psychologie, celle d'un organisme qui cherche ses conditions d'équilibre avec le milieu, mais fondamentalement

24. Voir J. Laplanche et S. Leclaire, *op. cit.*
25. La tentative de Freud a d'abord été — on a tendance à l'oublier maintenant que la psychanalyse s'est transformée en une psychologie générale — de mettre à jour et de rendre accessibles à l'analyse des formations, comme le rêve, qui seraient en tous points équivalentes dans leur structure, leur fonction, leurs mécanismes, aux symptômes.

celle du désir, manque à être, coapté à des signifiants dont l'insistance propre ne serait pas soutenue par l'intention consciente du sujet. Pour Freud — lu par Lacan — l'affirmation de l'hétérogénéité de l'inconscient n'est que la réponse théorique à la position d'altérité du désir, dans sa liaison foncière à la fois au désir de l'autre et au « lieu du code », système synchronique de signifiants qui commandent l'accès à la satisfaction cherchée.

Une telle conception ne constitue pas un retour déguisé, sous modèle linguistique, à une démonologie quelconque. En reconnaissant au signifiant, dans son rapport au sujet, une transcendance et une autonomie relative, elle n'implique pas une ontologie de l'inconscient qui en ferait un univers en soi pensable en dehors de toute relation au signifié. Comment Merleau-Ponty, qui la connaissait bien, la comprenait-il? Il serait présomptueux, outrecuidant de répondre en son nom. Mais peut-être nous permettra-t-on d'indiquer pour conclure quelques remarques que chacun a pu se faire à le lire ou à l'écouter parler sur le sens de la recherche freudienne, sur le langage et l'inconscient.



Au cours d'une rencontre avec des psychanalystes, il y a quelques mois, Merleau-Ponty disait son malaise à voir la catégorie du langage prendre toute la place. A cette réserve, on trouvera aisément un premier motif : ce qu'il découvre, en deçà du langage institué, c'est la puissance significative des sujets parlants, et leur exigence de communication [26]. Ce qu'il paraît retirer de la fréquentation de la linguistique structurale, c'est, beaucoup plus que la méthode d'analyse qu'y

26. C'est presque dans les mêmes termes que dans la *Phénoménologie de la perception* qu'il décrit, dans un de ses derniers textes, l'efficace de la parole : « Elle prend son élan, elle est roulée dans la vague de la communication muette. Elle arrache ou déchire des significations dans le tout indivis du nommable, comme nos gestes dans celui du sensible. On brise le langage quand on en fait un moyen ou un code pour la pensée, et l'on s'interdit de comprendre à quelle profondeur les mots vont en nous, qu'il y ait un besoin, une passion de parler, une nécessité de se parler dès qu'on pense, que les mots aient pouvoir de susciter des pensées » (Préface à *Signes*, p. 24).

trouvent Lévi-Strauss[27] puis Lacan pour la transposer à des structures tenues pour équivalentes à celle du langage, la confirmation qu'apporte l'étude objective de la langue à la phénoménologie de la parole, à savoir que les signes qui, un à un, ne signifient rien, n'ayant d'autre signification que diacritique, finissent par « réclamer un sens »[28]. Aussi bien toute son œuvre ne décrit-elle pas inlassablement le mouvement qui va d'une logique perceptive au logos proféré? Et quand il analyse le langage, il le rapproche toujours de formes d'expression pré-linguistiques, comme la peinture où il voit s'accomplir un même travail de sens, sous une forme seulement moins « péremptoire ». Rapprochement pourtant sans équivoque; il n'est pas une réduction. Il signifie à l'inverse — et ce pourrait être là un second motif pour contester un certain absolutisme du langage — que c'est dans la perception que nous trouvons le lieu natal de la parole : on peut dire aussi bien qu'il y a une ouverture à l'être qui n'est pas proprement linguistique et que l'articulation primordiale est perceptive. On sait d'après ses derniers écrits que cette articulation, il la cherchait, en deçà même de la structuration du monde perçu par le sujet, dans ce qu'il appelait après Heidegger la *latence* entendue comme un rapport de simultanéité entre le visible et l'invisible : « Le propre du visible, est d'avoir une doublure d'invisible au sens strict, il rend présent comme une certaine absence[29]. » Si Merleau-Ponty médite sur la peinture comme « opération centrale qui contribue à définir notre accès à l'être »[30], si elle vérifie éminemment l'idée de profondeur du visible en ce qu'elle est le lieu de l'*énigme* qui fait que « je vois les choses chacune à sa place précisément parce qu'elles s'éclipsent l'une l'autre »[31], si enfin il peut concevoir la ligne comme un *vide constituant*[32] — rejoignant ainsi la

27. « L'analyse phonologique allait précisément permettre de définir une langue par un petit nombre de relations constantes, dont la diversité et la complexité apparente du système phonétique ne font qu'illustrer la gamme possible des combinaisons autorisées » (Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Mauss*, p. 35).
28. Voir les premières pages de *Le langage indirect et les voix du silence*, éloquentes à cet égard.
29, 30, 31. In *L'Œil et l'Esprit*.
32. « C'est un certain déséquilibre ménagé dans l'indifférence du papier blanc, c'est un certain forage pratiqué dans l'en soi, un certain vide constituant (...). Elle n'est plus comme en géométrie classique, l'apparition d'un être sur le vide du fond; elle est, comme

définition même du symbole — n'est-ce pas la marque que l'i réfléchi est parcouru par une symbolisation primordiale ant rieure à la discrimination linguistique, qu'il y a une pui sance du sensible où joue déjà la dialectique de l'absence et d la présence, noyau qui constitue ce que nous appelons l'incon cient[33]. Ainsi, l'origine de l'inconscient ne serait pas à che cher dans le processus qui introduit le sujet dans le jeu sym bolique, son être ne serait pas celui d'un discours fait d relations entre des termes discrets mais prélevés sur le cham d'emblée intersubjectif de la perception, le seul où la commu nication ne soit pas « douteuse »[34]. Tout comme nos opér tions intentionnelles expresses se constituent en pratiquant un différenciation au sein d'un rapport originaire à l'*être bru* ce qu'il nous arrive de vivre, dans la lutte des conscience comme « solipsisme à plusieurs » n'est que le dernier term d'une série de négations : « Il faut concevoir, — non pa certes une âme du monde ou du groupe ou du couple, don nous serions les instruments, — mais un *On* primordial q a son authenticité, qui d'ailleurs ne cesse jamais, soutient l plus grandes passions de l'adulte[35]. »

Nous sommes très loin de là, on le sentira même à ces ind cations parcellaires, d'une philosophie qui évacuerait la *signi fiance* de l'inconscient sur les *significations* d'un champ inten tionnel comme d'une tentative qui les tiendrait pour deu ordres sans allers et retours incessants. Car il faut bien saisi

dans les géométries modernes, restriction, ségrégation, modulation d'une spatialité préalable » (*L'Œil et l'Esprit*, in *Art de France*, p. 202.)

33. « La descente au domaine de notre « archéologie » laisse-t-elle intacts nos instruments d'analyse? (...) Il faut qu'il y ait pour nous des êtres qui ne sont pas encore portés dans l'être par l'activité centrifuge de la conscience, des significations qu'elle ne confère pas spontanément aux contenus, des contenus qui participent obliquement à un sens, qui l'indiquent sans le rejoindre, et sans qu'il soit encore lisible en eux comme le monogramme ou la frappe de la conscience thétique. » On relèvera, en d'autres passages, les expressions d'*action à distance* ou de cette « télévision qui nous fait au plus privé de notre vie simultanés avec les autres » (Le philosophe et son ombre, in *Signes*, p. 209).

34. « Jamais je ne pourrai en toute rigueur penser la pensée de l'autre (...) Par contre, que cet homme là-bas *voie*, que mon monde sensible soit aussi le sien, je le sais sans contredit, car *j'assiste à sa vision* » (*Ibid.*, p. 214).

35. *Ibid.*, p. 221.

leur relation, mettre à nu les charnières. C'est même là par excellence le lieu mixte de l'expérience psychanalytique : comment ce corps qui organise le milieu en fonction de sa propre structure, ce sujet qui se temporalise dans un mouvement comportant son propre sens, comment une spontanéité singulière peuvent-ils s'insérer dans une discontinuité et une discordance de signes inaptes à saisir l'être mais voués à le postuler, laissant ainsi toujours ouverte une brèche où s'engouffre le désir et mord l'angoisse? La question est au cœur de la méditation de Freud — notamment celui d'*Au-delà du principe de plaisir.* Elle se pose en d'autres termes chez Merleau-Ponty; parti d'une analyse de la corporéité, c'est en développant les exigences qu'implique à ses yeux une philosophie radicale de la perception qu'il récuse toute philosophie de la conscience condamnée à construire l'objet, autrui « à partir d'une couche solipsiste » et dépasse finalement tout présupposé de *gestalt.* Car s'il n'y a pas pour lui d'univers symbolique distinct, s'il n'y a pas lieu de constituer l'inconscient comme dépôt de signifiants, ce n'est pas qu'il pense que de signification en configuration nous puissions espérer cerner progressivement le sens — nous n'y trouverons pas en effet ce qui les constitue — mais sans doute parce que cette puissance symbolique que Freud a localisée sous le nom d'inconscient en un domaine *séparé* (de la même façon qu'il le tenait pour coupé de la conscience de ses patients), il la voit à l'œuvre comme l'*autre côté,* et non l'*autre scène* (Freud) de notre existence.

J.-B. PONTALIS.

MERLEAU-PONTY VIVANT

Que d'amis j'ai perdus qui vivent encore. Ce ne fut la faute de personne : c'étaient eux, c'était moi; l'événement nous avait faits et rapprochés, il nous a séparés. Et Merleau-Ponty, je le sais, ne disait pas autre chose quand il lui arrivait de penser aux gens qui hantèrent et quittèrent sa vie. Il ne m'a jamais perdu pourtant, il a fallu qu'il meure pour que je le perde. Nous étions des égaux, des amis, non pas des semblables : nous l'avions compris tout de suite et nos différends, d'abord, nous amusèrent; et puis, aux environs de 1950, le baromètre tomba : bonne brise sur l'Europe et sur le monde ; nous deux, la houle nous cognait crâne contre crâne et, l'instant d'après, jetait chacun de nous aux antipodes de l'autre. Nous ne rompîmes jamais des liens si souvent tendus : si l'on demande pourquoi, je dirai que nous eûmes beaucoup de chance et quelquefois, du mérite. Nous essayâmes chacun de rester fidèle à soi et à l'autre, nous y réussîmes à peu près. Merleau est encore trop vif pour qu'on puisse le peindre, il se laissera mieux approcher — à mon insu peut-être — si je raconte cette brouille qui n'a pas eu lieu, notre amitié.

A l'Ecole, nous nous connaissions sans nous fréquenter. Il était externe, j'étais pensionnaire : chacun de ces deux états se prend pour une chevalerie dont l'autre est la piétaille. Vint le service militaire ; je fus deuxième classe, il devint sous-lieutenant : encore deux chevaleries [1]. Nous nous per-

1. Je ne sais s'il a regretté, en 39, au contact de ceux que leurs chefs appellent curieusement des hommes, la condition de simple soldat. Mais, quand je vis mes officiers, ces incapables, je regrettai, moi, mon anarchisme d'avant-guerre : puisqu'il fallait se battre, nous avions eu le tort de laisser le commandement aux mains de ces imbéciles vaniteux. On sait qu'il y est resté, après le court intérim de la résistance; c'est ce qui explique une partie de nos malheurs.

times de vue. Il eut une chaire à Beauvais, je crois ; j'enseignais au Havre. Pourtant, nous nous préparions sans le savoir à nous rencontrer : chacun de nous essayait de comprendre le monde comme il le pouvait avec les moyens du bord. Et nous avions les mêmes moyens — qui s'appelaient alors Husserl, Heidegger — parce que nous étions du même bord.

Merleau m'a dit un jour, en 1947, ne s'être jamais guéri d'une incomparable enfance. Il eut le bonheur le plus intime dont il ne fut chassé que par l'âge. Pascalien dès l'adolescence, avant d'avoir lu Pascal, il éprouvait sa personne singulière comme la singularité d'une aventure : quelqu'un, c'est quelque chose qui arrive et s'efface non sans avoir tracé les nervures d'un avenir toujours neuf et toujours recommencé. Qu'était-il, lui, sinon le paradis perdu : une chance folle, imméritée, cadeau gratuit, se tournait, après la chute, en adversité, dépeuplait le monde, le désenchantait d'avance. Cette histoire est extraordinaire et commune : notre capacité de bonheur dépend d'un certain équilibre entre ce que nous a refusé notre enfance et ce qu'elle nous a concédé. Tout à fait sevrés, tout à fait comblés, nous sommes perdus. Donc il y a des lots, en nombre infini : le sien, c'était d'avoir gagné trop tôt. Pourtant, il lui fallait vivre : il lui restait à se faire jusqu'à la fin tel que l'événement l'avait fait. Tel et autre : cherchant l'âge d'or; son archaïque naïveté, forgeant à partir de là ses mythes et ce qu'il a nommé depuis son « style de vie », instituait des préférences — à la fois pour les traditions, qui rappellent les cérémonies de l'enfance, et pour la « spontanéité » qui en évoque la liberté surveillée — découvrait le sens de ce qui *se passe* à partir de ce qui *s'est passé* et, finalement, faisait l'inventaire et le constat. Voilà ce qu'il sentait, jeune homme, sans pouvoir l'exprimer encore ; voilà par quels détours il vint à la philosophie. Il s'étonna, rien de plus : tout est joué d'abord et pourtant l'on continue ; pourquoi ? Pourquoi mener une vie disqualifiée par des absences ? Et qu'est-ce que vivre ?

Futiles et sérieux, nos maîtres ignoraient l'histoire : ils répondaient que ces questions ne se posaient pas, qu'elles étaient mal posées ou — c'était un tic de plume, à l'époque — que « les réponses étaient dans les questions ». Penser, c'est mesurer, disait l'un d'eux qui ne faisait ni l'un ni

l'autre. Et tous : l'homme et la nature font l'objet de concepts universels. Voilà justement ce que Merleau-Ponty ne pouvait admettre : tourmenté par les secrets archaïques de sa préhistoire, il s'agaçait de ces braves gens qui se prenaient pour des aviettes et pratiquaient la « pensée de survol » en oubliant notre enlisement natal. Ils se targuent, dira-t-il plus tard, de regarder le monde en face : ne savent-ils pas qu'il nous enveloppe et nous produit ? L'esprit le plus délié en porte la marque et l'on ne peut former une seule pensée qu'elle ne soit conditionnée en profondeur, dès l'origine, par l'être qu'elle prétend viser. Puisque nous sommes des histoires ambiguës — chance et malchance, raison, déraison — dont l'origine n'est jamais le savoir mais l'événement, il n'est pas même imaginable qu'on puisse traduire en termes de connaissance notre vie, cette maille qui file. Et que peut valoir une pensée humaine sur l'homme, puisque c'est l'homme lui-même qui s'en fait juge et garant? Ainsi Merleau « ruminait-il sa vie ». Et qu'on n'aille pas penser à Kierkegaard : ce serait trop tôt. Le Danois fuyait le savoir hégélien ; il s'inventait des opacités par terreur de la transparence : si le jour passait à travers lui, Sören ne serait plus rien. Merleau-Ponty, c'est tout le contraire : il voulait comprendre, *se* comprendre; entre l'idéalisme universaliste et ce qu'il appellera son « historicité primordiale », ce ne fut pas sa faute s'il découvrit à l'usage qu'il y avait incompatibilité. Il n'a jamais prétendu donner le pas à la déraison sur le rationalisme : il ne voulait qu'opposer l'histoire à l'immobilisme du sujet kantien. C'est, comme disait Rouletabille, prendre la raison par le bon bout : rien de plus. Bref, il cherchait son « ancrage » ; on voit ce qui lui manquait pour commencer par le commencement : l'intentionnalité, la situation, vingt autres outils qu'on pouvait se procurer en Allemagne. Vers ce temps, j'eus, pour d'autres motifs, besoin des mêmes instruments. Je vins à la phénoménologie par Levinas et partis pour Berlin où je restai près d'un an. Quand je revins, nous étions au même point, sans nous en douter ; jusqu'en septembre 1939, nous poursuivîmes nos lectures et nos recherches ; au même rythme mais séparément.

La philosophie, comme on sait, n'a pas d'efficacité directe : il fallut la guerre pour nous rapprocher. En 1941, des groupes

d'intellectuels se formèrent un peu partout sur notre sol, qui prétendaient résister à l'ennemi vainqueur. J'appartenais à l'un d'eux, « Socialisme et Liberté »; Merleau nous rejoignit. Cette rencontre n'est pas l'effet d'un hasard : issus l'un et l'autre de la petite bourgeoisie républicaine, nos goûts, la tradition et notre conscience professionnelle nous poussaient à défendre la liberté de plume : à travers celle-ci, nous découvrîmes toutes les autres. A part cela, des naïfs. Née dans l'enthousiasme, notre petite unité prit la fièvre et mourut un an plus tard faute de savoir que faire. Les autres groupes de la zone occupée eurent le même sort, sans doute pour la même raison : il n'en restait plus un en 1942. Un peu plus tard, le Gaullisme et le Front National récupérèrent ces résistants de la première heure. Quant à nous deux, en dépit de notre échec, « Socialisme et Liberté » nous mit en présence l'un de l'autre. L'époque nous servit : il y avait entre Français une transparence des cœurs, inoubliable, qui était l'envers de la haine. A travers cette amitié nationale qui préférait tout d'avance en chacun pourvu qu'il détestât les nazis, nous nous reconnûmes; les mots essentiels furent dits : phénoménologie, existence; nous découvrîmes notre vrai souci. Trop individualistes pour mettre en commun nos recherches, nous devînmes réciproques en restant séparés. Seul, chacun se fût trop aisément persuadé d'avoir compris l'idée phénoménologique; à deux, nous en incarnions l'un pour l'autre l'ambiguïté : c'est que chacun saisissait comme une déviation inattendue de son propre travail le travail étranger, parfois ennemi, qui se faisait en l'autre. Husserl devenait à la fois notre distance et notre amitié. Sur ce terrain nous n'étions, comme Merleau l'a bien dit à propos du langage, que « des différences sans termes ou plutôt des termes engendrés par les différences qui apparaissent entre eux ». Il a gardé de nos entretiens un souvenir nuancé. Dans le fond, il ne voulait que s'approfondir et les discussions le dérangeaient. Et puis je lui faisais trop de concessions, avec trop d'empressement : il me l'a reproché plus tard, aux heures sombres, et aussi d'avoir exposé *notre* point de vue à des tiers sans tenir compte de *ses* réserves; il attribuait cela, m'a-t-il dit, à l'orgueil, à je ne sais quel aveugle mépris des autres. Rien n'est plus injuste : j'ai toujours trouvé, je trouve encore que la Vérité

est une; sur les points de détail il me paraissait alors que je devais abandonner mes vues si je n'avais pu convaincre l'interlocuteur d'abandonner les siennes. Merleau-Ponty, au contraire, trouvait sa sécurité dans la multiplicité des perspectives : il y voyait les facettes de l'être. Quant à passer sous silence ses réserves, si je l'ai fait ce fut de bonne foi. Ou presque : sait-on jamais? Ma faute était plutôt de laisser tomber les décimales pour réaliser plus vite l'unanimité. De toute manière, il ne m'en voulait pas trop puisqu'il a conservé l'idée toute amicale que j'étais un conciliateur. Je ne sais s'il tira profit de ces discussions : parfois j'en doute. Mais je n'oublie pas ce que je leur dois : une pensée ventilée. A mon avis ce fut le moment le plus pur de notre amitié.

Il ne me disait pas tout, pourtant. Nous ne parlions plus de politique sauf pour commenter les nouvelles de la B.B.C. J'étais tombé dans un dégoût dont je sortis le jour où je pus rallier une organisation solide. Merleau, autrefois plus réservé sur notre tentative, fut moins prompt à l'oublier : elle lui offrait en miniature l'image d'un événement : c'était ramener l'homme à soi, à cet accident qu'il était, qu'il continuait d'être et qu'il produisait. Qu'avaient-ils subi, voulu et finalement qu'avaient-ils fait, ces professeurs — dont nous étions — ces étudiants, ces ingénieurs brusquement accolés et soudain séparés par un tourbillon? Merleau-Ponty interrogeait alors la perception; c'était, pensait-il, un des commencements du commencement : cette épreuve ambiguë livre notre corps par le monde et le monde par notre corps; la charnière et l'*ancrage*. Mais le monde, c'est aussi l'histoire; peut-être sommes-nous historiques d'abord. En marge du livre qu'il écrivait lentement, il réfléchissait sur ce qui lui parut dix ans plus tard l'ancrage fondamental. La « Phénoménologie de la perception » porte les traces de ces méditations ambiguës mais je ne sus pas les reconnaître; il lui fallut dix ans pour rejoindre ce qu'il cherchait depuis l'adolescence, cet *être-événement* de l'homme, qu'on peut aussi nommer l'existence. Dirai-je que la phénoménologie demeurait une « statique » dans sa thèse et qu'il allait la transformer peu à peu en « dynamique » par un approfondissement dont « Humanisme et Terreur » constitue la première étape? Ce ne serait pas faux ; exagéré, sans doute, mais clair. Disons

que ce grossissement permet au moins d'entrevoir le mouvement de sa pensée : doucement, prudemment, inflexiblement, elle se retournait sur elle-même pour atteindre à travers soi l'originel. En ces années qui précédèrent la Libération, il n'était pas fort avancé : il savait déjà pourtant que l'histoire, pas plus que la nature, ne se peut regarder en face. C'est qu'elle nous enveloppe. Comment? Comment nous enfermait-elle, la totalité du temps futur et du temps écoulé? Comment découvrir les autres en nous comme notre vérité profonde? Comment nous apercevoir en eux comme la règle de leur vérité? La question se posait déjà au niveau de la spontanéité perceptive et de « l'intersubjectivité »; elle devient plus concrète et plus urgente quand on replace l'agent historique au sein de l'universel écoulement. Ces travaux et les peines, les outils, le régime, les coutumes, la culture, comment y « insérer » la personne? Inversement, comment l'extraire d'une trame qu'elle ne se fatigue pas d'ourdir et qui ne cesse jamais de la produire? Merleau avait cru vivre de la paix; une guerre l'avait fait guerrier et lui, cependant, il avait fait la guerre. Si cet étrange tourniquet nous marquait les limites et la portée de l'action historique? Il fallait y regarder de près. Investigateur, témoin, accusé, juge, il revint en arrière, examinant à la lumière de notre défaite, de la future défaite allemande — dont nous étions, après Stalingrad, assurés — la fausse guerre qu'il avait faite, la fausse paix qu'il avait cru vivre et lui, toujours, à la charnière, arroseur arrosé, mystificateur mystifié, victime et complice en dépit d'une bonne foi qui ne faisait pas de doute et qu'il fallait pourtant mettre en question[2]. Tout se passa dans le silence : il n'avait nul besoin d'un partenaire pour faire tomber ce jour nouveau sur la singularité de son époque, sur sa propre singularité. Mais on a la preuve qu'il n'a cessé de réfléchir sur son temps; dès 1945, il écrivait : « En somme, nous avons appris l'histoire et nous prétendons qu'il ne faut pas l'oublier[3]. »

C'était un « nous » de politesse : pour apprendre ce qu'il savait, il me fallut encore un lustre. Comblé dès la naissance

2. Non pas, comme je fis en 42, par une eidétique de la mauvaise foi mais par l'étude empirique de nos fidélités historiques et des forces inhumaines qui les pervertissent.
3. MERLEAU-PONTY : « La guerre a eu lieu », *T.M.*, nº 1, oct. 45.

et puis frustré, il était voué par son expérience à découvr la force des choses, les puissances inhumaines qui no volent nos actes et nos pensées. Investi, enveloppé, prédestin mais libre, son intuition originelle le disposait à comprend l'événement, cette aventure issue de partout, sans consistanc ni signification tant qu'elle ne nous a pas emplis de se ténèbres chanceuses, tant qu'elle ne nous a pas contraints lui donner librement et malgré nous sa nécessité de fer. E puis il souffrait de ses rapports avec autrui : tout avait ét trop beau trop vite; la Nature qui l'enveloppa d'abord, c fut la Déesse Mère, sa mère, dont les yeux lui donnaient voir ce qu'il voyait; elle fut l'*alter ego*; par elle, en elle, vécut cette « intersubjectivité d'immanence » qu'il a souven décrite et qui nous fait découvrir par l'autre notre « sponta néité ». Morte l'enfance, l'amour resta, aussi fort mais désolé A ses amis, sûr de ne jamais retrouver l'intimité rompue, i ne savait que demander : tout et rien; quelquefois trop d'autres fois pas assez. Il passait vite de l'exigence au désin térêt, non sans souffrir de ces échecs qui confirmaient son exil Malentendus, refroidissements, séparations aux torts réci proques : la vie privée lui avait enseigné déjà que nos acte s'inscrivent dans notre petit monde autrement que nous n l'avions voulu et nous font autres que nous n'étions, en nou prêtant après coup des intentions que nous n'avions pas e que désormais nous aurons eues. Après 1939, il vit dans ce mécomptes, dans ces faux frais qu'on doit accepter faut d'avoir su les prévoir, les caractères même de l'action historique. Il écrivit en 1945, dans le même article : « Nous avons été amenés à assumer et à considérer comme nôtres non seulement nos intentions, le sens que ces actes ont pour nous mais encore les conséquences de ces actes au dehors, le sens qu'ils prennent dans un certain contexte historique[4]. » Il voyait « son ombre portée sur l'histoire comme sur un mur, cette figure que prenaient ses actions au dehors, cet Esprit Objectif qui était lui-même »[5]. Merleau se sentait suffisamment investi pour avoir sans cesse conscience de restituer le monde au monde, suffisamment libre pour s'objectiver dans l'histoire par cette restitution. Il se comparaît volontiers à

4. *Id.*
5. *Ibid.*

une vague : une crête parmi d'autres et toute la mer debout tenant dans un ourlet d'écume. Mélange de hasards singuliers et de généralités, l'homme historique apparaît quand son acte, fait et prévu du plus loin jusque dans son objectivité la plus étrangère, introduit un commencement de raison dans la déraison originelle. A ses adversaires, Merleau répondait en toute certitude que son sentiment de l'existence ne l'opposait pas au marxisme et, par le fait, la phrase bien connue : « les hommes font l'histoire sur la base des circonstances antérieures » pouvait passer à ses yeux pour une version marxiste de sa propre pensée.

Les intellectuels communistes ne s'y trompèrent pas. Sitôt finie la bonace de 1945, ils m'attaquèrent : ma pensée politique était confuse, mes idées pouvaient nuire. Merleau, par contre, leur semblait proche. Un flirt s'ébaucha : Merleau-Ponty voyait souvent Courtade, Hervé, Desanti; son traditionnalisme se plaisait en leur compagnie : le Parti communiste, après tout, c'est une tradition. Il préférait ses rites, sa pensée durcie, recuite par vingt-cinq ans d'histoire aux spéculations des sans-partis.

Il n'était pas marxiste, cependant : il ne refusait pas l'idée mais qu'elle fût un dogme. Il n'admettait pas que le matérialisme historique fût l'unique lumière de l'histoire ni que cette lumière émanât d'une source éternelle, soustraite par principe aux vicissitudes de l'événement. A cet intellectualisme de l'objectivité il reprochait comme au rationalisme classique de regarder le monde en face et d'oublier qu'il nous enveloppe. Il eût accepté la doctrine s'il eût pu n'y voir qu'une phosphorescence, qu'un châle jeté sur la mer, éployé, reployé par la houle et dont la vérité dépendît justement de sa participation perpétuelle au branle-bas marin. Un système de références, oui : à la condition qu'on l'altère en s'y référant; une explication, si l'on veut, mais qui se déforme en expliquant. Faut-il parler de « relativisme marxiste »? Oui et non. Quelle que fût la doctrine, il s'en défiait craignant d'y découvrir une construction de la « pensée de survol ». Relativisme, donc, mais de précaution; il croyait à ce seul absolu : notre ancrage, la vie. Dans le fond, que reprochait-il à la théorie marxiste de l'histoire? Ceci qui est capital et rien d'autre : elle ne faisait pas sa part à la contingence : « Toute

entreprise historique a quelque chose d'une aventure, n'étant jamais garantie par quelque structure *absolument* rationnelle des choses; elle comporte toujours une utilisation des hasards, il faut toujours ruser avec les choses (et avec les gens) puisqu'il faut en faire sortir un ordre qui n'était pas donné avec elles. La possibilité demeure d'un immense compromis, d'un pourrissement de l'histoire où la lutte des classes, assez puissante pour détruire ne le serait pas assez pour construire et où s'effaceraient les lignes maîtresses de l'Histoire telle que les avait tracées le *Manifeste Communiste.* » Contingence de chacun et de tous, contingence de l'aventure humaine; au sein de celle-ci, contingence de l'aventure marxiste : nous retrouvons l'expérience fondamentale de Merleau-Ponty. Il avait d'abord réfléchi sur la singularité de sa vie puis se retournant sur son existence historique il avait découvert que l'une et l'autre étaient faites du même tissu.

A ces réserves près, il acceptait le matérialisme historique comme une grille, comme une idée régulatrice ou, si l'on préfère, comme un schème euristique : « Il y a, depuis quinze ans, assez d'auteurs qui dépassent faussement le marxisme pour que nous prenions soin de nous distinguer d'eux. Pour dépasser une doctrine, il faut d'abord être parvenu à son niveau et expliquer mieux qu'elle ce qu'elle explique. Si, en face du marxisme, nous mettons des points d'interrogation, ce n'est pas pour lui préférer une philosophie conservatrice de l'histoire qui serait encore bien plus abstraite. » Bref, marxiste faute de mieux.

Entendons-nous : le marxisme est fondamentalement une pratique dont l'origine est la lutte de classes. Niez cette lutte, il ne reste rien. En 1945 — et tant que le P.C. partagea le pouvoir avec les partis bourgeois — elle n'était pas clairement déchiffrable. Les jeunes intellectuels du Parti y croyaient dévotement. Ils n'avaient pas tort; je dis qu'ils y *croyaient* parce qu'ils ne pouvaient pas la *voir* sous le masque trompeur de l'unité nationale; Merleau-Ponty les irrita souvent parce qu'il n'y croyait plus qu'à demi. Il avait réfléchi sur les conséquences de la victoire : plus d'alliés : deux géants face à face. Ceux-ci, soucieux d'éviter les frictions, avaient remodelé la mappemonde à Yalta : à moi le coucher du soleil, à toi son lever; la paix, ils n'en avaient cure; il y aurait une Troisième,

cela ne faisait pas de doute; chacun des deux, soucieux de la gagner au plus vite, s'entendait avec l'autre pour la différer jusqu'à ce qu'il eût acquis les meilleures positions. La balance des forces, toutefois, restait provisoirement favorable à l'Occident : donc, en ce moment de l'histoire, la révolution devenait impossible en Europe; ni Churchill ni Roosevelt ni, finalement, Staline ne l'eussent tolérée; on sait ce qui advint de la résistance grecque et comment elle fut liquidée. Tout est clair aujourd'hui : l'histoire se faisait une pour la terre entière; il en résultait cette contradiction, alors indéchiffrable, que la lutte des classes se transformait par place en conflits de nations — donc en guerres différées. Aujourd'hui le Tiers Monde nous éclaire; en 1945, nous ne pouvions ni comprendre la métamorphose ni l'admettre. Bref, nous étions aveugles; Merleau-Ponty, borgne, fit des conclusions qui étonnèrent parce qu'elles semblaient s'imposer : si la Révolution peut être freinée du dehors par le souci de garder l'équilibre international, si des forces étrangères peuvent l'écraser dans l'œuf, si les travailleurs ne doivent plus attendre d'eux-mêmes mais d'un conflit planétaire leur émancipation, alors la classe révolutionnaire a pris congé. La bourgeoisie subsiste, entourée par la masse immense des travailleurs qu'elle exploite et qu'elle atomise. Mais le prolétariat, cette force invincible qui portait sentence contre le capitalisme et qui avait mission de le renverser, le prolétariat était de sortie. Il reviendrait, c'était bien possible; peut-être demain, peut-être dans un demi-siècle; il se pouvait aussi qu'il ne revînt jamais. Merleau-Ponty constatait cette absence, la déplorait comme il se doit et proposait qu'on s'organisât sans attendre, pour le cas où elle devrait durer. Il alla jusqu'à tracer les grandes lignes d'un programme, dans un texte que je transcris de mémoire mais, j'en suis certain, assez fidèlement : « En attendant, s'imposer de ne rien faire qui puisse empêcher la renaissance du prolétariat; mieux, tout faire pour l'aider à se reconstituer; bref, faire la politique du P.C. » Les derniers mots, en tout cas, je les garantis; ils m'ont frappé : né de la lutte des classes, le P.C. détermine sa politique en fonction d'elle; il ne survivrait pas, dans les pays capitalistes, à la disparition du prolétariat. Or Merleau-Ponty ne croyait plus à la guerre civile, contestant par là même la

légitimité de l'organisation communiste : le paradoxe est qu'il nous proposât, au même instant, de nous aligner sur le Parti.

Il y avait un autre paradoxe. Allez trouver un évêque et dites-lui, pour voir : « Dieu est mort, je doute qu'il ressuscite mais, en attendant, je marche avec vous. » On vous remerciera de vos gracieuses propositions mais on ne croira pas pouvoir les retenir. Or les amis communistes de Merleau avaient pris le contre-pied de cette attitude : ils l'engueulaient un peu gentiment, mais sans le repousser. A bien y réfléchir, on ne s'en étonnera pas. Le Parti sortait gagnant de la Résistance; il était moins strict sur le choix de ses compagnons de route. Mais, avant tout, ses intellectuels vivaient dans le malaise : radicaux par état, ils eussent souhaité que le prolétariat organisât ses conquêtes, reprît sa marche en avant; la bourgeoisie, terrorisée par la publicité de ses trahisons, eût tout laissé faire. Au lieu de cela, on temporisait. Ils disaient : prenons le pouvoir; on leur répondait : les Anglo-Saxons interviendraient sur l'heure. Une contradiction nouvelle apparaissait dans le mouvement de « l'aile marchante » puisqu'on pouvait décommander du dehors, pour sauver la paix et les pays socialistes, une Révolution exigée du dedans par les masses. Ces jeunes gens, venus au Parti par la Résistance, ne lui refusèrent pas leur confiance. Mais il y eut des doutes, des tiraillements. Après tout, la France était une démocratie bourgeoise : que faisait le P.C. dans le gouvernement tripartite? N'était-il pas l'otage du capital? Ils transmettaient fidèlement des slogans qui les inquiétaient : il faut savoir terminer une grève; la reconstruction du pays, voilà l'objectif révolutionnaire. Mais ils ne pouvaient empêcher que les conclusions de Merleau ne les troublassent un peu. Sur les bords. Après tout, il approuvait la politique réformiste du Parti, cette politique dont ils se faisaient, eux-mêmes, par obéissance, les exécutants. Pouvait-on le blâmer de répéter tout haut ce qu'ils se disaient parfois tout bas : où est le prolétariat? Par le fait, il était là. Mais bridé, muselé. Et par qui? Ils s'agacèrent de Merleau-Ponty, cette Cassandre, chaque jour un peu plus; Merleau-Ponty s'agaça d'eux. Tous injustes.

Merleau méconnaissait l'enracinement de ses amis. Il est revenu sur la question, quinze ans plus tard : dans la préface de *Signes*. Il insiste au contraire sur le statut du militant,

enveloppé, investi et qui, pourtant, doit contribuer lui-même par ses fidélités et par ses actes à faire le Parti qui le fait. Repentir ambigu qui le conduit surtout à justifier les démissions : qu'on s'amuse, si l'on veut, de l'extérieur, à juger sereinement d'une politique; ceux qui l'ont produite au jour le jour, ne fût-ce que par leur acquiescement, quand ils en découvrent le sens et qu'ils voient leur ombre portée sur le mur, il ne leur reste qu'à rompre. Mais on peut retourner l'argument et je crois qu'il le savait : pour tous ces jeunes gens de 1945 qui se débattaient entre la bonne foi et la foi jurée, à travers des actions quotidiennement assumées dont ils voyaient le sens dans leurs mains s'altérer, le « penseur de survol », plus d'une fois, ce fut Merleau-Ponty.

Ils le méconnaissaient, à leur tour : ils ignoraient le chemin qu'il avait suivi. De quelques entretiens que nous eûmes plus tard j'ai gardé le sentiment qu'il avait été, avant 1939, plus proche du marxisme qu'il ne fut jamais depuis. Qu'est-ce qui l'en éloigna? Les procès, j'imagine; pour qu'il en reparlât si longuement, dix ans après, dans « Humanisme et Terreur », il a fallu qu'il en restât frappé. Après cela, le pacte germano-soviétique ne l'émut guère : il se divertit à écrire des lettres assez « machiavéliques », pour « répartir les rôles ». Des amis, les écrits de Rosa Luxembourg l'avaient converti à l'idée de cette « spontanéité des masses » qui rapprochait le mouvement général de son mouvement singulier; quand il vit briller derrière elles la Raison d'Etat, il se détourna.

Chrétien à 20 ans, il cessa de l'être parce que, disait-il : « On croit qu'on croit mais on ne croit pas. » Plus exactement il demandait à la catholicité de le réintégrer dans l'unité d'immanence et c'était justement ce qu'elle ne pouvait faire : les chrétiens s'aiment en Dieu. Je n'irai pas dire qu'il passa de là au socialisme : ce serait schématiser. Mais il vint un temps où il rencontra le marxisme et demanda ce qu'il offrait : il trouva que c'était l'unité future d'une société sans classes et, en attendant, une chaude amitié de combat. Après 1936, nul doute : c'est le Parti qui le gênait. Ce fut un de ses traits les plus constants de chercher partout l'immanence perdue, d'être rejeté par l'immanence même vers un transcendant et de s'éclipser aussitôt. Il n'est pourtant pas resté à ce niveau de la contradiction originelle : de 1950 à 1960 il a petit à

petit conçu un lien nouveau de l'être à l'intersubjectivité; mais, en 1945, s'il rêvait, peut-être, d'un dépassement, il ne l'avait pas trouvé.

Bref, il venait de fort loin quand, malgré les dégoûts essuyés, il proposait ce marxisme attentiste, sévère et désillusionné. Et c'était vrai qu'il avait « appris l'histoire » sans goût par vocation et par opiniâtreté; vrai aussi qu'il ne devait plus jamais l'oublier. Voilà ce que n'ont pas vu, à l'époque, ses amis communistes, plus sensibles aux adhésions sans réserve qu'aux accords précis et limités. Quant à lui, uniquement soucieux d'approfondir son rapport à l'histoire, il n'eût pas donné prise à leurs critiques, j'imagine, et se fût entêté dans le silence, si, par chance, nous n'eussions fondé les *Temps Modernes.* Il avait l'outil et fut presque forcé d'exprimer le détail de sa pensée.

La Revue, nous y rêvions depuis 1943. Si la Vérité est une, pensais-je, il faut, comme Gide l'a dit de Dieu, ne la chercher nulle part ailleurs que partout. Chaque produit social et chaque attitude — la plus intime et la plus publique — en sont des incarnations allusives. Une anecdote reflète toute l'époque autant que le fait une Constitution politique. Nous serions des chasseurs de sens, nous dirions le vrai sur le monde et sur nos vies. Merleau me trouvait optimiste : étais-je si sûr qu'il y eût du sens partout? A quoi j'eusse pu répondre que le sens du non-sens existe et que c'était à nous de le trouver. Et je sais ce qu'il eût à son tour répondu : éclaire tant que tu veux la barbarie, tu n'en dissiperas pas l'obscurité. La discussion n'eut jamais lieu : j'étais plus dogmatique, il était plus nuancé mais c'est affaire d'humeur ou, comme on dit, de caractère. Nous avions un même désir : sortir du tunnel, voir clair. Il écrivit : « Notre seul recours est dans une lecture du présent aussi complète et aussi fidèle que possible, qui n'en préjuge pas le sens, qui même en reconnaisse le chaos et le non-sens là où ils se trouvent mais qui ne refuse pas de discerner en lui une direction et une idée, là où elles se trouvent. » Ce fut notre programme. Aujourd'hui, après la mort de Merleau, c'est encore le programme de la revue. Non : la véritable différence, il faudrait l'appeler notre inégalité. Depuis qu'il avait appris l'histoire, je n'étais plus son

égal. J'en restais à questionner les faits quand il essayait déjà de faire parler les événements.

Les faits se *répètent.* Bien sûr, ils sont toujours neufs : et après? Elle est neuve, la pièce annuelle de cet auteur boulevardier : il a fallu qu'il en inventât l'idée; et puis il a réfléchi, travaillé, chaque mot fut une trouvaille et les acteurs, à leur tour, ont « trouvé » le ton; ils ont dit, pendant quelques jours : « Je ne sens pas le rôle » et puis brusquement : « Je le sens. » Enfin l'imprévu s'est produit, le jour de la générale : la pièce est devenue ce qu'elle était — cela veut dire : la même que toutes les précédentes. Le fait confirme et recommence : il révèle des coutumes, de vieilles contradictions, parfois, plus profondément, des structures. Le même adultère est commis depuis cinquante ans, tous les soirs, devant le même public bourgeois, au cœur de Paris. En ne cherchant que ces permanences, je souhaitais à mon insu que nous devinssions les ethnographes de la société française.

Les permanences, Merleau-Ponty ne les détestait pas. Mieux : il aimait le retour enfantin des saisons et des cérémonies. Mais, par cette raison même, regrettant sans espoir son enfance, il savait qu'elle ne reviendrait pas; si l'adulte pouvait être visité, dans le monde des adultes, par la grâce des premières années, ce serait trop beau, la vie serait ronde comme la terre. Merleau, exilé, avait *senti* de bonne heure ce que je ne pouvais que *savoir :* on ne revient pas en arrière, on ne reprend pas son coup, la douce contingence natale se change en destin par son irréversibilité. Je n'ignorais pas qu'on descend le cours des choses et qu'on ne le remonte jamais : mais j'ai nourri longtemps l'illusion de valoir chaque jour un peu plus, pigeonné par le mythe bourgeois du progrès. Progrès : accumulation des capitaux et des vertus; on garde tout. Bref, j'approchais de l'excellence, c'était le masque de la mort, aujourd'hui nue. Il s'en éloignait : né pour mourir, rien ne pouvait lui rendre l'immortalité du premier âge; telle fut son expérience originelle de l'événement.

Au milieu du siècle dernier il eut vécu le temps à rebours, vainement, comme fit Baudelaire après la « fêlure » : fini l'âge d'or, il n'y a de place que pour la dégradation. Le mérite de Merleau, c'est d'avoir évité ce mythe réactionnaire : dégradation tant qu'on veut mais elle est nôtre, nous ne

pouvons la subir sans la faire, cela veut dire : sans produire l'homme et ses œuvres à travers elle. L'événement fond sur nous comme un voleur, nous jette dans le fossé ou nous perche sur le mur, nous n'y avons vu que du feu. A peine s'est-il enfui, pourtant, avec sa casserole à la queue, nous voilà si profondément changés que nous ne comprenons même plus comment nous avons pu aimer, agir, vivre auparavant. Qui donc, en 1945, se fût souvenu des années 1930? Elles s'apprêtaient à prendre doucement leur retraite, l'occupation les a tuées, il n'en restait que des os. Quelques-uns rêvaient encore d'un retour à l'avant-guerre, Merleau savait qu'il n'aurait pas lieu, qu'il était criminel et vain de le souhaiter : quand il se demandait, en 1945, si l'aventure humaine sombrerait dans la barbarie ou se récupérerait par le socialisme, il interrogeait l'histoire universelle comme si c'était sa propre vie : temps perdu? temps retrouvé? Ecart, déviation, dérive : cent fois récrits, ces mots témoignent, sous sa plume, qu'on ne gagne rien sans perdre, que l'avenir, même le plus proche, même le plus docile, trahit nos espoirs et nos calculs. Mais, la plupart du temps, il les trahit en les réalisant : nos actes passés viennent à nous, méconnaissables et nôtres, du fond des années futures; il fallait désespérer ou trouver en eux la raison changeante du changement et, faute de pouvoir restituer les faits anciens, les instituer, du moins, au cœur de l'événement qui les renie. On tenterait de régler du dedans l'étrange glissement qu'on nomme histoire, en cherchant dans le mouvement qui nous emporte les objectifs implicites des hommes pour les leur proposer explicitement. Cela revenait à questionner l'événement dans son imprévisibilité — et sans préjuger de rien — pour y trouver une logique de la temporalité. Cette logique, on serait tenté de l'appeler « dialectique » si Merleau n'eût dès alors récusé le terme et s'il ne l'eût, dix ans plus tard, plus ou moins répudié [6].

En somme, l'avant-guerre niait le temps : quand un cyclone avait soufflé nos murs, nous cherchions les survivants dans les plâtras et nous leur disions : « Ce n'est rien. » Le plus fort, c'est qu'ils nous croyaient. Merleau-Ponty « apprit l'his-

6. En 45, il ne se prononçait pas : il trouvait le mot trop ambitieux pour l'appliquer à la modeste activité des Temps Modernes.

toire » plus vite que nous parce qu'il avait du temps qui coule une jouissance douloureuse et plénière. C'est ce qui fit de lui notre commentateur politique sans même qu'il l'eût souhaité, sans que personne s'en fût aperçu.

Il y avait alors, aux *Temps Modernes,* un comité de rédaction sans homogénéité : Jean Paulhan, Raymond Aron, Albert Ollivier, c'étaient nos amis, bien sûr. Mais — à l'insu de tous et d'abord de nous-même — nous ne partagions aucune de leurs pensées. En fait, notre inerte coexistence avait été, la veille, une camaraderie vivante : les uns venaient de Londres, les autres de la clandestinité. Mais la Résistance s'émietta : chacun regagna son lieu naturel, qui le *Figaro,* qui le R.P.F., qui la N.N.R.F. Les communistes eux-mêmes, après avoir collaboré au premier numéro par la plume de Kanapa, prirent congé. Coup dur pour ceux qui restaient : nous manquions d'expérience. Merleau sauva la revue en acceptant de s'en charger : il fut rédacteur en chef et directeur politique. Cela se fit de soi. Il ne me proposa pas ses services et je ne me permis pas de le « choisir » : nous constatâmes ensemble, après quelque temps, qu'il assumait ce double office et qu'il ne pouvait s'en démettre sans que la revue s'anéantît. Nous ne discutâmes que sur un point : le Comité de Rédaction ayant disparu de la couverture, je proposai à Merleau d'y faire imprimer son nom à côté du mien : nous eussions été les deux directeurs. Il refusa net. Je revins cent fois à la charge, pendant les années qui suivirent, avec ce seul argument : c'eût été plus vrai. Cent fois, souriant, détendu, il renouvela son refus, l'expliqua par des raisons de circonstance, jamais les mêmes. Comme elles changeaient sans cesse et que sa position ne changeait pas, je conclus qu'il me cachait ses vrais motifs. Je le lui dis, il s'en défendit sans vigueur : il ne voulait pas me tromper mais couper court aux discussions. Et puis, quel que fût le sujet, il n'a jamais aimé que le débat vînt au fond. Il a gagné : je n'en sais pas plus aujourd'hui qu'en 1945. De la modestie? J'en doute : il ne s'agissait pas de partager des honneurs mais des responsabilités. On m'a dit au contraire : « C'est que vous étiez, à l'époque, plus connu : il avait trop d'orgueil pour accepter le bénéfice de cette notoriété. » Il est vrai, j'étais plus connu et je ne m'en vantais pas : c'était le temps des rats-de-cave,

des suicides existentialistes; la bonne presse me couvrait de merde et la mauvaise tout autant : notoire par malentendu. Mais ceux qui lurent dans *Samedi Soir* l'intéressant témoignage d'une pucelle que j'attirai, paraît-il, dans ma chambre pour lui montrer un camembert, ceux-là ne lisaient pas les *Temps Modernes*, ils en ignoraient jusqu'à l'existence. Les vrais lecteurs de la revue, par contre, nous connaissaient tous deux également; ils avaient lu nos essais, préféraient ceux de l'un ou ceux de l'autre ou nous renvoyaient dos à dos mais gentiment. Merleau le savait aussi bien que moi : nous avions reçu des lettres que nous nous étions montrées. En gros son public, le mien, celui des *Temps Modernes* c'était le même. Et le meilleur qu'on pût souhaiter, ne tirant pas sur le pianiste et le jugeant à son travail sans s'occuper du reste. De ma réputation douteuse, Merleau ne pouvait ni souffrir ni profiter. Dira-t-on qu'il avait peur de se compromettre? Rien n'était plus éloigné de lui : il en a donné la preuve dans la revue même en y publiant sous son nom des articles qui firent scandale. Alors? Pourquoi s'obstinait-il à signer T.M. des éditoriaux que j'acceptais sans réserves mais qu'il avait conçus et rédigés du premir mot au dernier? On m'attribua pêle-mêle tous ceux de ses écrits qu'il n'avait pas avoués : cela va de soi puisque je prétendais être seul maître à bord. Et j'ai découvert, l'an passé, en feuilletant des bibliographies étrangères que j'étais l'auteur de son article sur les camps soviétiques — celui-là même qu'il a reconnu et légitimé dans son dernier livre. Pourquoi ne l'avait-il pas signé, en 1950, puisqu'il devait le reprendre? Pourquoi l'a-t-il repris, dix ans plus tard, puisqu'il n'avait pas voulu le signer? Pourquoi tous ces bâtards qu'il a faits à la revue puisqu'il ne tenait qu'à lui de « régulariser »? C'est la question : je ne prétends pas y répondre. Il fallait bien vivre, cependant; je m'accommodai de l'explication la plus confortable : il avait le goût de l'indépendance et toute chaîne lui eût pesé sauf cette entente tacite, à chaque numéro renouvelée, qui n'engageait personne et que l'un ou l'autre pouvait rompre sur l'heure. C'est possible, et puis je pense aujourd'hui qu'il se méfiait de moi : il connaissait mon incompétence, il eut peur de mon zèle; s'il m'arrivait de parler politique, où irait-on? Je n'ai pas de preuve de cette défiance sauf celle-ci : en 1947, je fis paraître

dans la revue : « Qu'est-ce que la littérature? » Il en lut les premières épreuves et crut y trouver une phrase assimilant, comme c'était la mode, fascisme et « stalinisme » sous le nom commun de « régimes totalitaires ». J'étais en Italie, il m'écrivit sur l'instant; je reçus la lettre à Naples et je me rappelle encore ma stupéfaction : si vraiment, me disait-il en substance, tu appliques les mêmes mesures au communisme et au nazisme, je te prie d'accepter ma démission. Il ne s'agissait heureusement, comme je pus le lui prouver, que d'une erreur typographique. L'affaire en resta là. Mais quand j'y réfléchis, elle donne la mesure de sa défiance : d'abord le texte, sur épreuves, était incompréhensible et visiblement mutilé; ensuite, Merleau le savait, je n'avais jamais donné dans ces sottises; enfin sa démission fut offerte avec un peu trop d'empressement. En somme, tout indique qu'il s'attendait au pire. Mais ce qui me frappe surtout, c'est qu'il avait peur de me voir filer *à droite.* Pourquoi ? Me jugeait-il droitier de caractère ? Craignait-il simplement que la hyène à stylographes, déboutée par les chacals, postulât son admission au Pen Club ? De toute manière, il se précautionnait contre mes bévues : qu'une d'elles fût inexcusable, il pouvait se retirer dans les vingt-quatre heures. Ce dispositif d'alarme était encore en place, cinq ans plus tard, quand un désaccord politique nous sépara : pourtant Merleau n'en usa pas ; tant qu'il put espérer que nos contradictions seraient levées, il resta. Sa lettre de 1947 prouve qu'il eût quitté la revue sur l'heure si je l'avais fait tomber dans l'ornière de droite ; quand je pris ma gauche, il accepta de se compromettre : il croyait voir, déjà, le fossé, l'imminence de la culbute et pourtant restait près de moi, décidé à ne sauter qu'en dernier recours. J'ai pensé longtemps qu'il eut tort de ne pas me rejoindre au pilori : une collaboration publique nous eût contraints, me disais-je, à des concessions réciproques, nous nous fussions ménagés pour sauver la direction collégiale. Depuis quelque temps, j'incline à croire qu'il eut raison : en 1952, notre différend ne pouvait ni se masquer ni se détruire, il ne venait pas de nos humeurs mais de la situation : le nom de Merleau n'étant pas prononcé, nous pûmes temporiser plus longtemps. La clandestinité de nos liens, prévue pour lui faciliter la retraite, nous donna le

moyen de rester ensemble jusqu'au dernier moment. La séparation se fit en douce, nous n'eûmes pas besoin de la proclamer, cela veut dire de la changer en brouille publiée. C'est cela, peut-être, qui sauva notre amitié.

Ces précautions lui valurent dans les milieux qui nous touchaient de près, la réputation d'une éminence grise. C'était d'autant plus faux qu'il n'était le conseiller de personne : maître en sa partie comme je l'étais en la mienne, son rôle était — comme le mien — de décider et d'écrire.

Il mettait pourtant une extrême insistance à me faire lire ses articles : ceux qu'il signait T. M. et qui engageaient la revue, et les autres qui portaient son nom et n'engageaient que lui. Qu'on m'entende : cette attitude *ressemble* à celle d'un employé, d'un fonctionnaire qui fait couvrir ses actes par le « responsable ». En fait, c'en est tout le contraire : Merleau n'avait d'autre chef que lui-même. Il s'orientait mieux que moi dans le monde ambigu de la politique : je le savais ; c'est peu de dire que je lui faisais confiance : il me semblait, à le lire, qu'il me découvrait ma pensée. Mais notre *gentleman agreement* exigeait qu'il me consultât : anonyme, il ne voulait pas me faire endosser ses écrits. Il y mettait toute sa délicatesse : je balbutiais encore dans cette langue nouvelle qu'il parlait déjà; il ne l'ignorait pas; répugnant à me contraindre ou à me séduire, il m'apportait ses manuscrits sans autre commentaire. Il lui fallut, dans les premiers temps, se donner beaucoup de mal pour être lu : je me perdais dans la dédale politique, j'approuvais tout d'avance et précipitamment, je m'enfuyais. Il découvrait ma retraite, venait m'y forcer, je le trouvais soudain devant moi, souriant, le manuscrit tendu : « Je suis d'acord », balbutiais-je. « J'en suis heureux », disait-il sans bouger. Et, désignant de la main gauche, les feuillets que m'offrait sa droite : « Tu devrais tout de même les lire », ajoutait-il patiemment.

Je lisais, je m'instruisais, je finissais par me passionner pour ma lecture. Il fut mon guide ; c'est « Humanisme et Terreur » qui me fit sauter le pas. Ce petit livre si dense me découvrit la méthode et l'objet : il me donna la chiquenaude qu'il fallait pour m'arracher à l'immobilisme. On sait qu'il fit scandale partout. Des communistes le vomirent, qui n'y voient plus aucun mal aujourd'hui. Mais à notre droite, sur-

tout, ce fut un beau charivari. Une phrase mit le feu aux poudres, qui assimilait l'opposant au traître et, inversement, le traître à l'opposant. Dans l'esprit de Merleau, elle s'appliquait aux sociétés inquiètes et menacées qui se serrent autour d'une révolution. On voulait y voir une condamnation sectaire de toute opposition à Staline. Merleau devint en quelques jours l'homme au couteau entre les dents. Quand Simone de Beauvoir leur rendit visite, à New York, les rédacteurs de *Partisan Review* ne lui cachèrent pas leur écœurement : nous étions manœuvrés, la main de Moscou tenait la plume de notre père Joseph. Les pauvres gens ! Un soir, chez Boris Vian, Camus prit Merleau à partie et lui reprocha de justifier les procès. Ce fut pénible : je les revois encore, Camus révolté, Merleau-Ponty courtois et ferme, un peu pâle, l'un se permettant, l'autre s'interdisant les fastes de la violence. Tout d'un coup, Camus se détourna et sortit. Je lui courus après, accompagné de Jacques Bost, nous le rejoignîmes dans la rue déserte; j'essayai tant bien que mal de lui expliquer la pensée de Merleau, ce que celui-ci n'avait pas daigné faire. Avec ce seul résultat que nous nous séparâmes brouillés ; il fallut plus de six mois et le hasard d'une rencontre pour nous rapprocher. Ce souvenir ne m'est pas agréable : quel sot projet que d'offrir mes bons offices ! Il est vrai : j'étais à la droite de Merleau, à la gauche de Camus ; quel humour noir me souffla de faire le médiateur entre deux amis qui devaient un peu plus tard me reprocher l'un après l'autre mon amitié pour les communistes et qui sont tous deux morts, irréconciliés.

En fait, par cette petite phrase qui fit tant crier, que tout le monde accepte aujourd'hui comme une vérité première et qui vaut universellement, au-delà des limites que lui assignait son auteur, Merleau n'avait rien fait qu'appliquer à d'autres circonstances ce que la guerre lui avait appris : on ne nous jaugera point sur nos seules intentions; ce qui donnera notre mesure autant et plus que les effets voulus de nos actes, ce sont les suites involontaires que nous avons devinées, exploitées, en tout cas assumées. L'homme d'action, a-t-il écrit plus tard, citant Hegel, a la certitude que la nécessité, par son acte, deviendra contingence et la contingence, nécessité. Du coup, il posait à l'histoire la vraie question philoso-

phique : qu'est-ce qu'un détour ? Qu'est-ce qu'une dérive ? On a commencé par gros temps et vent debout, persévéré stoïquement, vieilli dans le malheur ; à présent voici l'ouvrage. Que reste-t-il des fins anciennes? Qu'est-ce qui a disparu ? Une société nouvelle est née en cours de route, façonnée par l'entreprise, déviée par sa déviation : que peut-elle accepter ? Que doit-elle refuser au risque de se rompre les os ? Et quel que soit l'héritage, qui dira si l'on a suivi le plus court chemin ou s'il faut attribuer les méandres aux insuffisances de tous ?

A travers cette rigoureuse justice de l'injustice sauvant les méchants par leurs œuvres, condamnant à l'enfer des hommes de bonne foi pour des actes commis en toute pureté de cœur, je découvris enfin la réalité de l'événement. En un mot, ce fut Merleau qui me convertit : au fond de mon cœur, j'étais un attardé de l'anarchisme, je mettais un abîme entre les fantasmes vagues des collectivités et l'éthique précise de ma vie privée. Il me détrompa : cette entreprise ambiguë, raisonnable et folle, toujours imprévisible et toujours prévue, qui atteint ses objectifs quand elle les oublie, passe à côté d'eux quand elle veut leur rester fidèle, s'anéantit dans la fausse pureté de l'échec et se dégrade dans la victoire, parfois abandonne l'entrepreneur en cours de route et d'autres fois le dénonce quand il ne s'en croit plus responsable, il m'apprit que je la retrouvais partout, au plus secret de ma vie comme au grand jour de l'histoire et qu'il n'y en a qu'une, la même pour tous — événement qui nous fait en se faisant action, action qui nous défait en devenant par nous événement et qu'on l'appelle, depuis Hegel et Marx, la *praxis*. En somme, il me révéla que je faisais l'histoire comme M. Jourdain faisait de la prose ; le cours des choses fit craquer les derniers barrages de mon individualisme, emporta ma vie privée, je me trouvai aux lieux mêmes où je commençais à m'échapper : je me connus : plus obscur, en pleine lumière, que je me croyais et plus riche deux milliards de fois. Il était temps : notre époque exigeait de tous les hommes de lettres qu'ils fissent une dissertation de politique française ; je me préparai à cette épreuve, Merleau m'instruisit sans professer, par son expérience, par les conséquences de ses écrits ; si la philosophie doit être, comme il disait, une

« spontanéité enseignante », je peux dire qu'il fut pour moi le philosophe de sa politique. Quant à celle-ci, je prétends que nous ne pouvions en avoir d'autre et qu'elle convenait. Pour durer, il faut commencer bien : le commencement vint de lui et fut excellent : la preuve en est que nos lecteurs ont pris avec nous tous les virages ; voici tantôt dix-sept ans que nous avons fait paraître le premier numéro des *Temps Modernes* ; nous avons gagné régulièrement des abonnés et c'est le bout du monde si quelques douzaines nous ont quittés.

Il était possible, en 1945, de choisir entre deux positions. Deux, pas plus. La première et la meilleure, c'était de s'adresser aux marxistes, à eux seuls, et de dénoncer la Révolution tuée dans l'œuf, la Résistance assassinée, l'éclatement de la Gauche. Quelques périodiques l'adoptèrent courageusement et disparurent, inécoutés : c'était l'époque heureuse où l'on avait des oreilles pour ne pas entendre, des yeux pour ne point voir. Bien loin de croire que ces échecs ont condamné leur tentative, je prétends, que nous eussions pu les imiter sans sombrer : la force et la faiblesse de ces revues, c'était de se cantonner sur le terrain politique ; la nôtre publiait des romans, des essais littéraires, des témoignages et des documents : ces flotteurs la soutenaient. Mais, pour dénoncer la Révolution trahie, il fallait d'abord être révolutionnaire : Merleau ne l'était point, je ne l'étais pas encore. Nous n'avions pas même le droit de nous déclarer marxistes, en dépit de nos sympathies pour Marx. Or, la Révolution n'est pas un état d'âme : c'est une pratique quotidienne éclaircie par une théorie. Et, s'il ne suffit pas d'avoir lu Marx pour être révolutionnaire, on le rejoint tôt ou tard quand on milite pour la Révolution. Le résultat est clair : seuls, des hommes formés par cette discipline pouvaient critiquer efficacement la Gauche; il fallait donc, à l'époque, qu'ils appartinssent de près ou de loin aux milieux trotzkystes; mais, du coup, cette appartenance les disqualifiait, sans qu'il y eût de leur faute : dans cette Gauche mystifiée qui rêvait d'union, ils faisaient figure de « divisionnistes ». Merleau-Ponty voyait clairement les menaces, lui aussi, il constatait le piétinement de la classe ouvrière, il en connaissait les raisons. Mais, s'il eût montré les travailleurs baillonnés, enchaînés, mystifiés, frustrés de

leur victoire, cet intellectuel petit-bourgeois — se fût-il tiré des larmes, en eût-il soutiré aux lecteurs — eût fait de la surenchère démagogique. Quand il concluait, par contre, que le prolétariat s'était mis en vacances, il était sincère et fidèle à lui-même, j'étais fidèle à moi quand j'approuvais ses conclusions. Révolutionnaires, nous ? Allons donc ! La Révolution ne semblait alors que le plus aimable des mythes : une idée kantienne, en quelque sorte ; je répétais le mot avec respect, je ne savais rien de la chose. Intellectuels modérés, la Résistance nous avait tirés à gauche; pas assez; et puis, elle était morte ; livrés à nous-mêmes, qu'étions-nous, que pouvions-nous être sinon des réformistes ?

Restait l'autre attitude. Nous n'eûmes pas à choisir, elle s'imposa. Issus des classes moyennes, nous tentâmes de faire le trait d'union entre la petite bourgeoisie intellectuelle et les intellectuels communistes. Cette bourgeoisie nous avait engendrés : nous avions reçu, en héritage, sa culture et ses valeurs ; mais l'occupation et le marxisme nous avaient enseigné que ni l'une ni les autres n'allaient de soi. Nous demandions à nos amis du Parti Communiste les outils nécessaires pour arracher aux bourgeois l'humanisme. A tous les amis de gauche, nous demandions de faire le travail avec nous. Merleau écrivait : « Nous n'avions pas tort en 1939 de vouloir la liberté, la vérité, le bonheur, des rapports transparents entre les hommes et nous ne renonçons pas à l'humanisme. (Mais) la guerre... nous a appris que les valeurs restent nominales... Sans une infrastructure économique et politique qui les fasse entrer dans l'existence. » Cette position, qu'on peut appeler éclectique, je vois bien qu'elle n'était pas viable à la longue mais je vois aussi que la situation française et internationale la rendait seule possible. Pourquoi nous serions-nous montrés plus royalistes que le roi? Nous avions oublié, c'est un fait, la lutte des classes mais nous n'étions pas les seuls. L'événement nous avait choisis pour témoigner de ce que voulait en 1945 l'*intelligentzia* petite-bourgeoise, au moment où les communistes avaient perdu les moyens et l'intention de renverser le régime. Celle-ci, me semble-t-il, souhaitait paradoxalement que le Parti Communiste lui fît des concessions réformistes et que le prolétariat français retrouvât son agressivité révolutionnaire. Le paradoxe n'est qu'apparent :

cette classe chauvine, exaspérée par cinq ans d'occupation, avait peur de l'U.R.S.S. mais se fût accomodée d'une Révolution « bien de chez nous ». Il y a des degrés, toutefois, dans l'être et dans la pensée : quelles que fussent les sollicitations de ce réformisme révolutionnaire et chauvin, Merleau ne se souciait pas d'être l'annonciateur d'un prolétariat tricolore. Il avait entrepris, pour sa part — comme firent d'autres en d'autres pays vers le même moment — un vaste travail de confrontation : il donnait à ronger nos concepts abstraits au marxisme qui se changeait en lui-même dès qu'il les avait assimilés.

Aujourd'hui, la tâche est plus aisée : c'est que les marxistes — communistes ou non — l'ont reprise à leur compte. Elle était, en 1948, fort épineuse, d'autant que les intellectuels du Parti Communiste ne se gênaient pas pour envoyer promener ces deux bourgeois suspects, aux mains vides, qui s'étaient proclamés compagnons de route sans qu'on leur eût rien demandé. Il fallut défendre l'idéologie marxiste sans cacher nos réserves et nos hésitations, faire un bout de route avec des gars que nous assurions de notre sympathie et qui nous traitaient en retour d'intellectuels-flics, riposter sans rompre et sans insulter, critiquer modérément mais librement ces écorchés qui ne toléraient pas une restriction, affirmer, en dépit de notre solitude, que nous marchions à leur côté, au côté de la classe ouvrière — les bourgeois, en nous lisant, se tapaient sur les cuisses — sans nous interdire, quand c'était nécessaire de prendre le Parti Communiste de vitesse comme nous fîmes au début de la guerre d'Indochine, lutter pour la détente et la paix dans notre revue confidentielle comme si nous eûssions dirigé un quotidien à gros tirage, nous garder de toute vertueuse passion, en particulier de l'importance et de la colère, parler dans le désert comme devant l'assemblée du peuple, sans perdre de vue, pourtant, notre extrême petitesse, nous rappeler à tout instant qu'il n'est pas besoin de réussir pour persévérer mais aussi que la persévérance a pour but la réussite. Malgré les quolibets et les coups bas, Merleau-Ponty fit le travail proprement, avec goût, sans une défaillance : c'était son job. Il n'a pas dévoilé — qui l'a fait? — la réalité des années 1945, mais il a profité de l'illusoire unité française pour se tenir au plus près des

communistes, pour entamer avec eux des pourparlers impossibles et nécessaires et pour jeter les bases, par delà Marx, de ce qu'il appela parfois « une pensée de gauche ». En un sens, il échoua : la pensée de gauche, c'est le marxisme ni plus ni moins. Mais l'histoire récupère tout sauf la mort : si le marxisme est en passe de devenir aujourd'hui *toute la pensée de gauche*, nous le devons en premier lieu aux efforts d'une poignée d'hommes dont il était; les petits bourgeois, je l'ai dit, glissaient vers la gauche, le coup d'arrêt vint de partout mais la glissade prit fin sur des positions avancées : au désir commun d'union démocratique et de réformes, Merleau sut donner l'expression la plus radicale.

Deux ans de bonace et puis la déclaration de guerre froide. Derrière les homélies de Marshall, Merleau sut voir et dénoncer tout de suite une générosité d'ogre. Ce fut le temps des regroupements. Le Parti Communiste se durcit, notre droite s'envola vers le centre; dans le même moment, on commençait d'entendre la crécelle du R.P.F. La bourgeoisie releva la tête, se baptisa troisième force et mit au point la politique du cordon sanitaire. On nous pressait de choisir, Merleau s'y refusa. Il fallut parfois qu'il s'accrochât à la barre : « Coup de Prague », grèves tournantes, fin du gouvernement tripartite, raz de marée gaulliste aux élections municipales. Il avait écrit : « la lutte des classes est masquée »; elle se démasqua. Nous nous obstinâmes pourtant dans nos offres de médiation que nul ne prenait au sérieux, d'autant plus assurés de réaliser l'unité de la Gauche en nos deux personnes qu'elle n'avait plus à l'époque, aucun autre représentant. Le R.D.R. naquit, neutralisme médiateur entre les blocs, entre la fraction avancée de la petite bourgeoisie réformiste et les ouvriers révolutionnaires. On m'offrit d'y entrer, je me laissai persuader qu'il avait nos objectifs, j'acceptai. Merleau, sollicité par ailleurs, donna son adhésion pour ne pas me désavouer. Je ne tardai pas à reconnaître que je m'étais trompé. Pour vivre au plus près du Parti Communiste, pour lui faire admettre certaines critiques, il fallait d'abord que nous fussions politiquement inefficaces et qu'on pressentît en nous une autre efficacité. Tel était justement Merleau-Ponty, solitaire, sans partisans, ni zélateurs dont la pensée toujours neuve et toujours recommencée ne tirait son crédit que d'elle-

même. Le Rassemblement, au contraire, si petit qu'il fût et qu'il acceptât d'être, comptait sur la force du nombre. Donc — et bien qu'il voulût à l'instant les suspendre — il ouvrait les hostilités : où recruterait-il ses partisans révolutionnaires sinon dans les milieux communistes ou communisants; hérissé, le parti le traita du premier jour en ennemi, à la stupeur des rassemblés. L'ambiguïté de cette situation fut à l'origine de nos divisions internes : les uns, dégoûtés, se laissèrent filer à droite; c'étaient, en général, les « responsables »; les autres — c'était la majorité — prétendaient demeurer inébranlables, s'aligner sur l'action sociale du P.C.F. Ceux-ci, dont nous étions, reprochaient à ceux-là d'avoir abandonné le programme initial : « Où est votre neutralisme? »; ceux-là nous renvoyaient aussitôt la question : « Et le vôtre, où est-il? »

Merleau découvrit-il avant moi notre erreur et qu'une pensée politique ne s'incarne pas facilement, à moins d'aller au bout d'elle-même et d'être quelque part reprise par ceux qui en ont besoin? N'est-ce pas plutôt qu'il ne pouvait se défendre, en 1948 pas plus qu'en 1941, de mépriser un peu les groupements trop jeunes, sans racines et sans traditions? Le fait est qu'il ne vint jamais au comité directeur dont il était, pourtant, membre fondateur : c'est du moins ce qu'on m'a rapporté car je n'y allais pas souvent non plus. Il eût pu craindre à bon droit que nous ne dénaturions son entreprise et que les *Temps Modernes* passent pour l'organe mensuel du R.D.R. : il ne m'en a rien dit, soit qu'il partageât mon imprudence, soit qu'il ne voulût pas me la reprocher, comptant sur l'événement pour me dessiller les yeux. Bref, il dirigea la Revue, comme à l'ordinaire, et me laissa guerroyer, seul et par intermittence, sous la bannière de la neutralité. Au printemps 1949, toutefois, nous fûmes d'accord : le R.D.R. n'était pas viable. Le Mouvement de la Paix, alors dirigé par Yves Farge, devait tenir un congrès à Paris. Dès qu'on le sut, hâtivement, il fut question, au Rassemblement d'inviter des personnalités américaines et de consacrer, quelques jours après le congrès, des « Journées d'Etudes » à la paix : on pouvait compter, c'était l'évidence, sur la presse de droite pour diffuser la nouvelle; bref, ces journées pacifistes n'étaient qu'une manœuvre, favorisée sinon inspirée par les Américains; un peu trop solli-

cité d'y prendre la parole par l'ambassade des U.S.A., Richard Wright vint me trouver, inquiet : où allions-nous? Merleau nous rejoignit : nous décidâmes tous trois de ne pas paraître aux manifestations et nous écrivîmes une lettre signée de nos trois noms pour expliquer notre abstention; la guerre des deux paix se fit sans nous; on put entendre, au *Vel d'Hiv*, un Américain vanter la bombe atomique, on ne put nous y voir. Les militants furent indignés; en juin 1949, ils vinrent dire à la direction ce qu'ils pensaient d'elle, je joignis ma voix aux leurs : nous assassinâmes le R.D.R. et je partis pour le Mexique, déçu mais rasséréné. Merleau n'avait pas paru au Congrès mais son opinion ne faisait pas de doute : « J'avais besoin, pensai-je, de cette déplaisante expérience pour m'approprier tout à fait sa pensée. » De fait, il s'en était fallu d'un rien que la déraison si raisonnable de la politique nous fît tomber dans un anticommunisme que nous vomissions et qu'il eût fallu pourtant assumer.

Je le revis en automne : je lui dis que je l'avais compris. Plus de politique active : la Revue, la Revue seule. Je lui soumis des projets : pourquoi ne pas consacrer un numéro à l'U.R.S.S.? Notre accord, semblait-il, était complet : nous devenions interchangeables. Je fus d'autant plus étonné que mes propositions trouvassent si peu d'écho. Passe encore s'il m'eût remontré leur absurdité : mais non; il les laissait tomber, silencieux et morne. A l'instant que notre accord me paraissait enfin complet il commença de craquer. C'est qu'on avait eu vent des camps soviétiques. Nous eûmes communication de documents en même temps que Rousset mais par une autre source. L'éditorial de Merleau parut dans le numéro de janvier 1950; on le relira dans *Signes*; cette fois, je poussai le zèle jusqu'à demander qu'il m'en donnât connaissance avant même qu'il l'eût proposé. Je ne perdis pas un mot, j'approuvai tout, et d'abord la fidélité de l'auteur à soi. Il exposait les faits et concluait ainsi son premier paragraphe : « Si les concentrationnaires sont dix millions — pendant que, à l'autre extrémité de la hiérarchie soviétique, salaires et niveau de vie sont quinze à vingt fois plus élevés que ceux des travailleurs libres — alors... c'est tout le système qui vire et change de sens et, malgré la nationalisation des moyens de production, bien que l'exploitation privée de

l'homme par l'homme et le chômage soient impossibles en U.R.S.S., on demande quelles raisons nous avons encore de parler de socialisme à propos d'elle. » Comment les travailleurs soviétiques toléraient-ils sur leur sol ce retour offensif de l'esclavage? C'est, répondait-il, qu'on y est arrivé peu à peu « sans vue délibérée, de crise en crise, d'expédient en expédient ». Les citoyens soviétiques connaissent le code, ils savent qu'il y a des camps : ce qu'ils ignorent peut-être c'est l'ampleur de la répression; s'ils la découvrent, il est trop tard : ils s'y sont habitués à la petite semaine. « Bon nombre de jeunes héros... de fonctionnaires bien doués qui n'ont jamais connu, au sens de 1917, l'esprit critique et la discussion continuent à penser que les détenus sont des exaltés, des asociaux, des hommes de mauvaise volonté... Les communistes du monde entier attendent que, par une sorte d'émanation magique, tant d'usines et de richesses produisent un jour l'homme intégral, même s'il faut, pour les faire, réduire en esclavage dix millions de Russes. » L'existence des camps, disait-il, permettait de mesurer l'illusion des communistes d'aujourd'hui. Mais il ajoutait aussitôt : « C'est cette illusion qui interdit de confondre le communisme et le fascisme. Si nos communistes acceptent les camps et l'oppression c'est parce qu'ils attendent la société sans classe... Jamais nazi ne s'est encombré d'idées telles que : reconnaissance de l'homme par l'homme, internationalisme, société sans classes. Il est vrai que les idées ne trouvent dans le communisme d'aujourd'hui qu'un porteur infidèle... toujours est-il qu'elles y restent. » Il ajoutait plus explicitement encore : « Nous avons les mêmes valeurs qu'un communiste... Nous pouvons penser qu'il les compromet en les incarnant dans le communisme d'aujourd'hui. Encore est-il qu'elles sont nôtres et qu'au contraire nous n'avons rien de commun avec bon nombre des adversaires du communisme... L'U.R.S.S. se trouve *grosso modo* située... du côté des forces qui luttent contre les formes d'exploitation de nous connues... Il ne faut pas montrer d'indulgence au communisme mais on ne peut en aucun cas pactiser avec ses adversaires. La seule critique saine est donc celle qui vise dans l'U.R.S.S. et hors de l'U.R.S.S. l'exploitation et l'oppression. »

Rien de plus clair; quels que soient ses crimes, l'U.R.S.S.

a sur les démocraties bourgeoises ce redoutable privilège : l'objectif révolutionnaire. Un Anglais disait des camps : « Ce sont leurs colonies. » A quoi Merleau répond : « Donc nos colonies sont — *mutatis mutendis* — nos camps de travail à nous. » Mais ces camps-là n'ont d'autre but que d'enrichir les classes privilégiées; ceux des Russes sont peut-être plus criminels encore puisqu'ils trahissent la Révolution; reste qu'on les a faits en croyant la servir. Il se peut que le marxisme se soit abâtardi, que les difficultés intérieures et la pression extérieure aient faussé le régime, dévié les institutions, détourné le socialisme de son cours : la Russie demeure incomparable aux autres nations; il n'est permis de la juger qu'en acceptant son entreprise et qu'au nom de celle-ci.

Bref, cinq ans après son premier article, dans un moment de gravité extrême, il revenait aux principes de sa politique : à côté du Parti, tout près, jamais dedans. Le Parti, c'était notre seul pôle; l'opposition du dehors notre seule attitude envers lui. Attaquer l'U.R.S.S. seule, c'était absoudre l'Occident. On trouvera dans ce ferme propos un écho de la pensée trotzkyste : si l'U.R.S.S., disait Trotzky, est attaquée, il faut défendre les bases du socialisme; quant à la bureaucratie stalinienne, ce n'est pas au capitalisme de lui régler son compte, le prolétariat russe s'en chargera.

Mais la voix de Merleau s'est assombrie; il parle froidement, sa colère même est sans violence, presque sans vie : comme s'il avait ressenti les premières atteintes de cette lassitude de l'âme qui est notre mal commun. Reprenez les textes de 1945, faites la comparaison, vous mesurerez ses déceptions, l'usure de ses espoirs. En 1945 : « Nous faisons, sans illusion, la politique du P.C. » Dans son article de 1950 : « Nous avons les mêmes valeurs qu'un communiste. » Et, comme pour mieux montrer la faiblesse de ce lien purement moral : « On me dira que les communistes n'ont pas de valeurs... Ils les ont *malgré eux.* » Etre d'accord avec eux, c'est leur attribuer nos maximes tout en sachant qu'ils les rejettent; quant à l'accord politique, il n'en est même plus question. En 1945, il s'interdisait toute pensée, toute action qui risquerait de nuire à la résurrection du prolétariat. En 1950, il refuse simplement d'attaquer l'oppression dans la seule Russie : qu'on la dénonce partout ou nulle part. C'est que l'U.R.S.S.

de 1945 lui paraissait « ambiguë ». On y trouvait « des signes de progrès et des symptômes de régression ». Cette nation sortait d'une épreuve terrible, l'espoir était permis. En 1950, après la révélation du système concentrationnaire : « On demande quelle raison nous avons encore de parler de socialisme. » Une seule concession : l'U.R.S.S. est *grosso modo* du bon côté de la barrière, avec les forces qui luttent contre l'exploitation. Rien de plus : l'objectif révolutionnaire, « produire l'homme intégral » se réduit dans le contexte de 1950 à n'être qu'une illusion des Partis communistes. On dirait que, vers ce temps, Merleau se trouve à la croisée des chemins et qu'il répugne encore à choisir : va-t-il continuer de privilégier l'U.R.S.S. pour rester fidèle à lui-même, aux classes défavorisées? Va-t-il se désintéresser de cette société concentrationnaire? S'il est prouvé qu'elle est faite du même argile, pourquoi lui demanderait-on plus qu'aux puissances de proie? Un dernier scrupule le retient : « La décadence du communisme russe ne fait pas que la lutte des classes ne soit qu'un mythe... ni en général que la critique marxiste soit caduque. »

Etions-nous si sûrs qu'on pouvait rejeter le régime stalinien sans condamner le marxisme? Je reçus de Bloch-Michel une lettre indignée; il écrivait, en gros : « Comment faites-vous pour ne pas comprendre que l'économie soviétique a besoin d'une main-d'œuvre servile et qu'elle recrute systématiquement, chaque année, des millions de travailleurs sous-alimentés et surexploités? » S'il avait raison, Marx nous avait jetés d'une barbarie dans une autre. Je fis tenir la lettre à Merleau qui ne la jugea pas convaincante; nous y trouvâmes une passion légitime, des raisons du cœur et pas de Raison. N'importe : mieux pensée, étayée par des faits vérifiés, par des arguments, comment savoir si elle n'eût pas emporté notre adhésion? Difficultés de l'industrialisation en période d'accumulation socialiste, encerclement, résistance paysanne, nécessité d'assurer le ravitaillement, problèmes démographiques, méfiance, terreur et dictature policière, cet ensemble de faits et de conséquences suffisait largement à nous accabler; mais qu'eussions-nous dit, qu'eussions-nous fait si l'on nous eût démontré que le régime concentrationnaire était exigé par l'infrastructure? Il eût fallu mieux connaître l'U.R.S.S. et le

régime de la production : j'y vins quelques années plus tard et je fus libéré de ces craintes à l'heure où les camps s'ouvraient. Pendant l'hiver 1950 nous gardions une sourde incertitude : la force des communistes, c'est qu'on ne peut s'inquiéter d'eux sans s'inquiéter de soi; pour inadmissible que puisse être leur politique on ne s'éloignera pas d'eux — au moins dans nos vieux pays capitalistes — sans se résoudre à quelque trahison. Et c'est tout un de se demander : « Jusqu'où peuvent-ils aller? » et « Jusqu'où puis-je les suivre »? Il y a une morale de la politique — sujet difficile, jamais clairement traité — et, quand la politique doit trahir sa morale, choisir la morale c'est trahir la politique. Allez vous débrouiller de cela : surtout quand la politique s'est donné pour but l'avènement du règne humain. Au moment que l'Europe découvrait les camps, Merleau surprenait enfin la lutte de classes sans masque; les grèves et la répression, les massacres de Madagascar, la guerre du Vietnam, le Mac Carthysme et la grande peur américaine, le réveil des nazis, l'Eglise au pouvoir partout, benoîtement, couvrant de son étole le fascisme renaissant : comment ne pas sentir les puanteurs de la charogne bourgeoise? Et comment condamner publiquement l'esclavage à l'Est sans abandonner, chez nous, les exploités à l'exploitation. Mais pouvions-nous admettre de travailler avec le Parti si c'était pour enchaîner la France et la couvrir de barbelés? Que faire? Taper comme des sourds, à droite et à gauche, sur deux géants qui ne sentaient pas nos coups? C'était la solution de misère : Merleau la proposait, faute de mieux. Je n'en voyais pas d'autre mais j'étais inquiet : nous n'avions pas bougé d'un pouce; simplement le oui s'était changé en non. Nous disions en 1945 : « Messieurs, amis de tout le monde et d'abord de notre cher P.C. » Et, cinq ans après : « Nous sommes ennemis de tous, le seul privilège du Parti c'est qu'il a droit encore à toute notre sévérité. » Sans même nous en parler, nous avions le sentiment, l'un et l'autre, que cette objectivité « de survol » ne nous mènerait pas loin. Nous n'avions pas choisi quand le choix s'imposait à tous et nous avions eu raison, peut-être; à présent, notre hargne universelle pouvait reculer le choix de quelques mois encore. Mais, nous le savions, directeurs d'un quotidien ou d'un hebdomadaire, il y avait beau temps

que nous eussions dû sauter le pas ou crever. Le caractère un peu confidentiel de la revue nous assurait quelque répit mais notre position, d'abord politique, risquait de se transformer petit à petit en moralisme. Nous ne descendîmes jamais au niveau de la belle âme mais les bons sentiments s'épanouirent dans notre voisinage cependant que les manuscrits se raréfiaient : nous étions en perte de vitesse, les gens n'avaient plus envie d'écrire chez nous.

On m'a montré, en Chine, les statues de deux traîtres, au fond d'une fosse; on leur crache dessus depuis un millénaire, ils sont tout luisants, érodés par la salive humaine. Nous ne luisions pas encore, Merleau et moi, mais le travail d'érosion était commencé. On ne nous pardonnait pas de refuser le manichéisme. A droite, on avait engagé des garçons bouchers pour nous insulter : tout leur était permis, ils montraient leurs derrières aux critiques qui se découvraient, c'était la « génération nouvelle ». Toutes les fées à leur berceau, somme toute, sauf une; ils disparurent faute de talent : il en fallait un zest, pas plus, qui leur fut refusé dès la naissance. Ils crèveraient de misère aujourd'hui si la guerre d'Algérie ne les nourrissait : le crime paye. Ils firent beaucoup de bruit mais peu de mal. De l'autre côté, c'était plus grave : nos amis du P.C. n'avaient pas digéré l'article sur les camps. Nous y eûmes droit, ce fut notre fête. Moi, ça ne me gênait pas; rat, hyène, vipère, putois : j'aimais ce bestiaire, ça me dépaysait. Merleau s'en agaçait davantage : il se rappelait encore les camaraderies de 1945. Il y eut deux temps : au début, injurié de bon matin dans les feuilles publiques il recevait, en fin de soirée, les excuses toutes clandestines de ses familiers communistes. Jusqu'au jour où, pour simplifier, on trouva bon que ces mêmes familiers cumulassent les besognes : ils faisaient à l'aurore les articles et s'excusaient au crépuscule. Merleau souffrit moins d'être insulté par des proches que de ne plus pouvoir les estimer. Aujourd'hui, je dirais qu'ils étaient habités par une violence littéralement folle, née d'une guerre d'usure qui se déroulait ailleurs et dont les effets se firent sentir jusque dans notre province : ils essayaient de se prendre pour d'autres et n'y parvenaient pas tout à fait. Merleau, je crois, voyait leurs fautes et non leur mal, ce provincialisme; cela se conçoit puisqu'il les connaissait dans

leur vie quotidienne. Bref, il prit ses distances parce qu'on voulut qu'il les prît : ces franges de sympathie critique, sur ses bords, le P.C. les avait tolérées sans les aimer; à partir de 1949, il décida de les anéantir : les amis du dehors furent priés de la boucler; que l'un d'eux fît publiquement des réserves, on l'écœurait jusqu'à ce qu'il se changeât en ennemi : ainsi le Parti prouvait aux militants et chaque militant pensait se prouver à lui-même que le libre examen du dogme est le commencement de la trahison. Les amis de Merleau, ce qu'ils détestèrent en lui c'étaient *eux-mêmes.* Que d'angoisse en tout cela et comme elle ressortit, après l'électrochoc du XXe Congrès. Merleau connaissait la musique : les humeurs communistes ne le réduisaient pas à l'anticommunisme. Il reçut les coups sans les rendre : bien faire et laisser dire. Bref, poursuivre l'entreprise. N'importe : on lui refusait l'oxygène, on l'exilait une fois encore dans le gaz pauvre de la vie solitaire. Né d'un bouleversement historique, le P.C., avec ses traditions et ses contraintes, lui était autrefois apparu, même de loin, comme une société possible : il la perdit. Bien sûr, il avait de nombreux amis qui n'étaient pas communistes et qui lui restèrent fidèles : mais que retrouvait-il en eux, pour eux sinon la tendre indifférence de l'avant-guerre? On se réunissait autour d'une table, on se nourrissait ensemble pour feindre un moment d'avoir une tâche commune : entre ces hommes tout divers, encore hallucinés par l'intrusion de l'histoire dans leur intimité, il n'y avait de commun que le scotch ou le gigot. Bien sûr, cela revenait à faire un constat de décès : la Résistance était en miettes, il s'en apercevait enfin : mais ces aperceptions n'ont de vérité profonde que si nous les ressentons comme un progrès de notre mort. Je vis souvent Merleau, pendant l'hiver et le printemps; il semblait à peine nerveux mais d'une susceptibilité extrême : sans tout à fait le comprendre, je sentis qu'il mourait un peu. Il devait écrire, cinq ans plus tard : « L'écrivain sait bien qu'il n'y a pas de commune mesure entre la rumination de sa vie et ce qu'elle a pu produire de plus clair et de plus précis (dans son œuvre). » C'est vrai : tout le monde rumine; on remâche les injures subies, les dégoûts essuyés, les accusations, les récriminations, les plaidoiries — et puis l'on tente de remettre ensemble, bout à

bout des expériences déchirées, sans queue ni tête. Merleau connut, comme chacun, ces répétitions fastidieuses, d'où jaillit quelquefois un éclair. Cette année-là, il n'y eut ni foudre ni lumière. Il tenta de faire le point, de se replacer au carrefour où sa propre histoire se recoupait avec celle de la France et du monde, où le cours de ses pensées naissait du cours des choses : c'est ce qu'il avait tenté, je l'ai dit, et réussi entre 1939 et 1945. Mais il était trop tard, en 1950, et trop tôt. « Je voudrais, me dit-il un jour, écrire un roman sur moi. » « Pourquoi pas, demandai-je, une autobiographie? » « Il y a trop de questions sans réponses. Dans un roman, je pourrais leur donner des solutions imaginaires. » Que ce recours à l'imagination ne trompe pas : je rappelle ici le rôle que la phénoménologie lui attribue dans le mouvement complexe qui s'achève par l'intuition d'une essence. Il n'en reste pas moins que cette vie s'échappait, qu'elle découvrait à la méditation des plages d'ombre, des solutions de continuité. Pour s'être jeté malgré lui dans ce conflit ouvert avec ses anciens amis, ne fallait-il pas qu'il eût fait une erreur au départ? Ou bien n'était-il pas forcé d'assumer, au risque de se déchirer lui-même, les déviations et les écarts d'un immense mouvement qui l'avait produit et dont les ressorts restaient hors de sa portée? Ou bien — comme il l'avait indiqué, en 1945, à titre de simple conjecture — n'étions-nous pas tombés, pour quelque temps au moins, dans le non-sens? Peut-être n'avions-nous plus rien à faire sauf *endurer* en maintenant quelques rares valeurs? Il garda son office aux *Temps Modernes* et s'interdit de rien changer à ses activités; mais la « rumination de sa vie », en le rapprochant de ses origines, le détournait lentement de la politique quotidienne. Ce fut sa chance; quand on quitte la zone marginale du Parti Communiste, il faut bien aller quelque part : on marche quelque temps et puis on se retrouve à droite; Merleau ne trahit jamais : débouté, il se réfugia dans sa vie profonde.

L'été vint. Les Coréens se battirent entre eux. Nous étions séparés quand la nouvelle nous atteignit : chacun de nous fit tout seul les commentaires qu'il voulut. Nous nous rencontrâmes à Saint-Raphaël, en août, pour une journée : trop tard. Nous étions joyeux de retrouver nos gestes, nos voix, toutes ces singularités familières que tous les amis du monde

aiment en leurs amis. Une seule faille : nos pensées, déjà faites, incommunicables. Du matin au soir, nous ne parlâmes que de la guerre, plantés au bord de l'eau, immobiles, puis à table, puis à la terrasse d'un café, au milieu d'estivants nus; nous discutâmes en nous promenant, nous discutions encore à la gare où j'attendais mon train. Peine perdue : deux sourds. J'ai parlé plus que lui, je le crains, non sans véhémence. Il répondait doucement, brièvement : la minceur sinueuse et la malice enfantine de son sourire me firent espérer qu'il hésitât encore. Mais non : il n'a jamais claironné ses partis-pris; je dus reconnaître que son siège était fait. Il répétait doucement : « Nous n'avons plus qu'à nous taire. » « Qui, nous? » disais-je, feignant de ne pas le comprendre. « Eh bien, nous : les *Temps Modernes.* » « Tu veux que nous mettions la clé sous la porte? » « Non, mais que nous ne soufflions plus un mot de politique. » « Et pourquoi? » « On se bat. » « Eh bien oui, en Corée. » « Demain, on se battra partout. » « Et quand on se battrait ici même, pourquoi se taire? » « Parce que. C'est la force nue qui décidera : pourquoi parler puisqu'elle n'a pas d'oreilles? » Je montai dans le train; penché par la portière, j'agitai la main comme il se doit, je vis qu'il agitait la sienne mais je restai stupéfait jusqu'à la fin du voyage.

Je lui reprochais très injustement de vouloir baillonner la critique au moment que les canons commençaient à tousser. Il en était fort loin; il venait simplement de rencontrer une évidence accablante : l'U.R.S.S., pensait-il, avait voulu compenser son infériorité d'armement en s'assurant une position stratégique. Cela signifiait d'abord que Staline tenait la guerre pour inévitable : il ne s'agissait plus de la prévenir mais de la gagner. Or, il suffisait qu'elle parût fatale à l'un des blocs pour qu'elle le devint en effet. Passe encore si le monde capitaliste eût attaqué le premier : la terre eût sauté mais l'aventure humaine, même cassée, eût gardé un sens, quelque chose fût mort qui, du moins, avait tenté de naître. Mais puisque l'agression préventive venait des pays socialistes, l'histoire n'aurait été que le linceul de notre espèce. Fin de partie. Pour Merleau-Ponty, comme pour beaucoup d'autres. 1950 fut l'année cruciale : il pensa voir sans masque la doctrine stalinienne et que c'était un bonapartisme.

Ou bien l'U.R.S.S. n'était pas la patrie du socialisme : alors celui-ci n'existait nulle part et, sans doute, n'était pas viable ou bien le socialisme, c'était *cela,* ce monstre abominable, ce régime policier, cette puissance de proie. Bref, Bloch Michel n'avait pas pu convaincre Merleau que la société socialiste reposait sur le servage; mais Merleau se convainquit lui-même qu'elle avait engendré — hasard ou nécessité ou les deux ensemble — un impérialisme. Cela ne voulait pas dire bien sûr, qu'il prenait parti pour l'autre monstre, pour l'impérialisme capitaliste. « Mais quoi? se disait-il, l'un et l'autre se valent. » Telle fut la métamorphose : il ne voulut pas s'indigner contre l'U.R.S.S. « Au nom de quoi? Partout, sur la terre, on exploite, on massacre et l'on pille. Donc, n'accablons personne. » Simplement elle perdit à ses yeux tout privilège, c'était ni plus ni moins que les autres une puissance de proie. Il crut à cette époque que les réactions internes de l'histoire en avaient définitivement faussé le cours, elle continuerait paralysée, déviée par ses propres déchets, jusqu'à la culbute. Donc, toute parole sensée ne pouvait que mentir : restait ce refus de complicité, le silence. Il avait d'abord voulu retenir ensemble ce qu'il jugeait valable dans les deux systèmes; au meilleur des deux il voulait faire cadeau de ce que l'autre avait acquis. Déçu, il avait ensuite résolu de dénoncer partout l'exploitation. Après une déception nouvelle, il décida, dans le calme, de ne plus rien dénoncer nulle part jusqu'à ce qu'une bombe, venue de l'Orient ou du Couchant, mît un terme à nos courtes histoires. Affirmatif puis négatif, puis silencieux, il n'avait pas bougé d'un pouce. On comprendrait mal cette modération, toutefois, si l'on n'y voyait les dehors composés d'un suicide : j'ai dit que ses pires violences étaient des torpilles sous-marines qui ne faisaient de mal qu'à lui. Il reste de l'espoir dans la colère la plus folle : dans ce calme refus mortuaire, il n'en restait plus.

Je ne réfléchissais pas si loin, c'est ce qui me sauva de la mélancolie. Merleau faisait bon marché des Coréens, je ne voyais qu'eux. Il passait trop vite à la stratégie mondiale et je me fascinais sur le sang : la faute est, pensais-je, aux maquignonnages d'Yalta qui ont coupé ce pays en deux. Nous nous trompions l'un et l'autre par ignorance mais non sans

excuses : d'où donc eûssions-nous tiré, à l'époque, not
savoir? Qui nous eût révélé qu'un chancre militaire rongea
les U.S.A. et que les civils, au temps de Truman, se battaien
déjà le dos au mur? Comment, en août 1950, eussion
nous deviné le plan de Mac Arthur, son intention de profit
d'un conflit pour rendre la Chine au lobby chinois? Co
naissions-nous Syngman Rhee, prince féodal d'un état rédu
à la misère, et les visées du Sud agricole sur l'industrie d
Nord? De tout cela, la presse communiste ne parlait guère
elle n'en savait pas plus que nous et dénonçait le crime de
forces impérialistes, c'est-à-dire des Américains sans pousse
plus loin l'analyse. Et puis, elle se discréditait par un men
songe préalable : le seul fait qui fût établi, c'était que le
troupes du Nord avaient été les premières à franchir l
ligne de partage; or, elle s'obstinait à soutenir le contrair
On sait aujourd'hui la vérité et que les militaires des Etats
Unis, associés aux féodaux de Séoul firent tomber les commu
nistes dans un traquenard : il y avait des incidents de fron
tière quotidiennement, on en profita; les troupes du Su
firent des mouvements si manifestes que le Nord, feint
commit la faute énorme de frapper d'abord pour préveni
un coup qu'on ne voulait pas lui porter. Mais le défaut d
Partis de masse, c'est qu'ils croient retrouver la pensée popu
laire — la seule profonde, la seule vraie — en lui offran
des vérités adaptées. Oui, je n'en doute plus : dans cett
misérable affaire, les fauteurs de guerre sont les féodaux du
Sud et les impérialistes des U.S.A.. Mais je ne doute pas no
plus que le Nord ait attaqué le premier. La tâche du Parti
Communiste n'était pas facile : qu'il reconnût les faits, fût-
ce pour en dégager le sens, ses ennemis criaient partout qu'il
passait aux aveux. Qu'il les niât, ses amis découvraient le
mensonge et s'éloignaient de lui. Il choisit de nier pour gar-
der l'offensive. Or, il y avait moins d'un an qu'on nous avait
découvert l'existence des camps soviétiques : nous restions
défiants, prêts à croire le pire. En vérité l'U.R.S.S. déplora ce
conflit qui risquait de l'entraîner dans une guerre qu'elle
n'était pas prête à gagner : elle dut pourtant soutenir les
Coréens du Nord sous peine de perdre son influence en Asie.
La jeune Chine, au contraire, entra dans la bagarre : elle se
savait l'objet des convoitises américaines; et puis sa frater-

nité révolutionnaire, ses intérêts permanents, sa politique internationale, tout exigeait qu'elle intervînt. Mais notre information, pendant l'été 1950, ne nous permettait pas de distribuer les rôles : Merleau crut à la culpabilité de Staline parce qu'il devait y croire. Je ne crus à rien, je nageai dans l'incertitude. Ce fut ma chance; je n'eus pas même la tentation de penser qu'il fût minuit dans le siècle, ni que nous vivions en l'an mille ni que le rideau se levât sur l'Apocalypse : je regardais de loin ce foyer d'incendie et je n'y voyais que du feu.

A Paris, je retrouvai Merleau. Plus froid, plus sombre. Certains de nos amis, m'apprit sa femme, espéraient fermement que je me ferais sauter la cervelle le jour où les Cosaques franchiraient nos frontières. Il allait de soi qu'on réclamait aussi la cervelle de Merleau. Le suicide ne me tentait pas, je ris; Merleau-Ponty m'observa sans rire. Il imagina la guerre, l'exil. Légèrement, avec cet air de gaminerie que je lui ai toujours vu prendre quand le propos risquait de tourner au sérieux : il serait liftier à New York. Plaisanterie gênante : c'était une autre version du suicide; si le conflit éclatait, ce ne serait pas assez que de ne plus écrire, il faudrait refuser d'enseigner; emprisonné dans une cage, il ne ferait que manœuvrer des boutons et se mortifierait par le silence. Cette gravité se rencontre peu, elle surprendra. Pourtant, c'était la sienne, la nôtre, c'est la mienne encore. Sur un point, nous étions d'accord avec les bonnes gens qui souhaitaient notre mort : en politique, il faut payer. Nous n'étions pas des hommes d'action mais les idées fausses sont des crimes autant que les faux mouvements. Comment se jugeait-il? Il ne le dit pas mais il me parut inquiet, inquiétant : si jamais, me dis-je, il vient à porter sentence contre lui-même, ses emportements secrets le feront passer aussitôt à l'exécution. Je me suis souvent demandé, plus tard, comment sa froide colère contre l'U.R.S.S. avait pu se tourner en morosité contre soi. Si nous étions tombés dans la barbarie, on ne pouvait dire un mot ni même se taire sans se comporter en barbare; pourquoi se reprochait-il des articles sincères et réfléchis? l'absurdité du monde lui avait volé sa pensée, rien de plus.

7. Publié dans les *Temps Modernes* sous le titre « Le Yogi et le Prolétaire ».

A cela, il a répondu dans *Signes* par une explication « Nizan qui vaut aussi pour lui : « On comprend les obje tions que Sartre fait aujourd'hui au Nizan de 1939 et pou quoi elles sont sans force contre lui. Nizan, dit-il, était c colère. Mais cette colère, est-ce un fait d'humeur? C'est u mode de connaissance qui ne convient pas mal quand il s'ag du fondamental. Pour qui s'est fait communiste et a agi dan le parti jour après jour, il y a un poids des choses dites e faites parce que c'est lui aussi qui les a dites et faites. Pou prendre comme il faut le tournant de 1939, il aurait fall que Nizan fût un mannequin, qu'il fût brisé... Je me ra pelle avoir écrit en octobre 1939 des lettres prophétiques qu machiavéliquement, répartissaient les rôles entre l'U.R.S.S et nous. Mais je n'avais pas passé des années à prêcher l'a liance soviétique. Comme Sartre, j'étais sans parti : bonn position pour rendre sereinement justice au plus dur de partis. » Merleau-Ponty, tant s'en faut, n'a jamais été commu niste, pas même tenté de l'être. Il n'était pas question qu'i « agît dans le parti », mais il en vivait la vie quotidienne à travers des amis qu'il s'était choisis. Il ne se reprochait pa « les choses dites et faites », mais les commentaires qu' avait écrits sur elles, sa décision de ne jamais proposer un critique avant d'avoir tenté de comprendre et de justifie Il avait eu raison, pourtant, et l'on ne connaît que si l'o donne. Mais la conséquence est qu'il souffrait d'avoir donn pour rien. Il avait dit : l'homme historique n'a qu'une manièr de subir la barbarie, c'est de la faire. Ceux qu'il avait s patiemment défendus, il en était la victime parce qu'il s'en était fait le complice. Bref, il abandonna la politique au moment qu'il jugea s'y être fourvoyé. Dignement mais en cou pable : il avait osé vivre, il se mura. Bien sûr, il devait plus tard, revenir sur tout cela, faire d'autres conclusions; mais ce fut en 1955 : il avait gardé cinq ans sur le cœur ce pavé de chagrin.

Il ne manqua pas de gens pour expliquer son revirement par sa classe : c'était un petit bourgeois libéral, il alla si loin qu'il put et puis il s'arrêta. Comme c'est simple! Et ceux qui disent cela, ce sont de petits bourgeois élevés dans le libéralisme et qui, pourtant, optèrent pour le manichéisme qu'il refuse. En fait, le fil s'est rompu par la faute de l'histoire : elle use les hommes qu'elle emploie et les tue sous elle

comme des chevaux. Elle choisit des acteurs, les transforme jusqu'aux moelles par le rôle qu'elle leur impose et puis, au moindre changement, elle les congédie pour en prendre d'autres tout neufs, qu'elle jette dans la bagarre sans les avoir instruits. Merleau se mit au travail dans le milieu que la Résistance avait produit : morte, il pensa que cette union se survivait éminemment dans je ne sais quel humanisme futur que les classes, par leur lutte même, pouvaient construire ensemble. Il « fit la politique du Parti Communiste » et refusa pourtant de condamner en bloc l'héritage culturel de la bourgeoisie. Grâce à cet effort pour tenir la chaîne par les deux bouts, jamais la circulation des idées, en France, ne s'arrêta tout à fait : on y détesta comme partout l'intelligence, mais avant 1958, on n'y connut jamais de Mac-Carthysme intellectuel. D'autre part, les penseurs officiels du Parti Communiste condamnèrent ses idées mais les meilleurs ont toujours su qu'il fallait les reprendre et que l'anthropologie marxiste avait le devoir de les assimiler. Sans Merleau, croit-on que Tran Duc Tao eût écrit sa thèse et tenté d'annexer Husserl à Marx? Il y a, dans beaucoup de religions archaïques, des personnages sacrés qui exercent la fonction de *lieur* : il faut que tout s'attache et se noue par eux. Politiquement, Merleau-Ponty a joué leur rôle. Né de l'union, il refusa de la rompre et son office fut de lier. L'ambiguïté de son marxisme euristique dont il disait à la fois que cela ne pouvait suffire et que nous n'avions rien d'autre; je crois qu'elle a favorisé des rencontres, des discussions qui ne s'arrêteront pas. Ainsi a-t-il, pour sa part, fait l'histoire de cette après-guerre autant que peut la faire un intellectuel. Mais, inversement, l'histoire, en se faisant par lui, l'a fait. Refusant d'entériner les ruptures, accroché de l'une et de l'autre main à des continents qui s'éloignaient, il retrouvait enfin, sans illusion, sa vieille idée de catholicité : des deux côtés de la barricade, il n'y a que des hommes; donc l'invention humaine naît partout : on ne la jugera pas en fonction de son origine mais sur son contenu. Il suffit que le lieur s'épuise à retenir ensemble les deux termes de la contradiction, à retarder autant qu'il peut l'explosion : les créations filles du hasard et de la raison, témoigneront que le règne de l'homme est possible. Je ne décide pas si cette idée retar-

dait ou avançait en octobre 1950. Une seule chose est sûre : elle n'était pas à l'heure. Le globe se craquelait. Pas une pensée qui ne traduisît un parti-pris et qui ne voulût être une arme, pas un lien qui ne se nouât sans que d'autres se rompissent; pour servir ses amis, il fallait que chacun versât le sang des ennemis. Entendons-nous bien : d'autres que le lieux condamnèrent le manichéisme et la violence. Mais ils le firent justement parce qu'ils étaient manichéistes et violents : en un mot, pour servir la bourgeoisie. Merleau-Ponty fut le seul à ne pas célébrer le triomphe de la discorde, le seul à ne pas supporter — au nom de notre vocation « catholique » — que l'amour redevînt partout l'envers de la haine. L'histoire nous l'avait donné; bien avant sa mort, elle nous l'ôta.

Aux *Temps Modernes*, nous avions désaffiché la politique. Il faut avouer que nos lecteurs ne s'en aperçurent pas tout de suite : nous prenions de tels retards, parfois, que nous venions à parler des choses quand tout le monde les avait oubliées. A la longue, pourtant, les gens se fâchèrent : incertains, ils réclamaient des éclaircissements, c'était notre devoir le plus strict de leur en fournir ou de confesser que nous étions paumés comme eux. Nous reçûmes des lettres irritées; les critiques s'en mêlèrent; j'ai retrouvé récemment dans un vieux numéro de l'*Observateur* une « Revue des revues » qui nous prenait vivement à partie. Nous eûmes l'un et l'autre, l'un par l'autre, connaissance de ces reproches, mais nous n'en soufflâmes pas mot : c'eût été reprendre la discussion. Je m'agaçais un peu : Merleau se rendait-il compte qu'il nous *imposait* son silence? Et puis, je me raisonnais : la Revue lui appartenait, il en avait défini l'orientation politique et je l'avais suivi; si notre mutisme en était l'ultime conséquence, il fallait le suivre encore. Sa morosité souriante m'était plus difficilement supportable : il semblait nous reprocher de l'avoir accompagné sur cette galère et parfois de l'y avoir embarqué. La vérité, c'est qu'il sentait croître nos désaccords et qu'il en souffrait.

Nous sortîmes de l'impasse sans rien décider, sans parler. Dzelepy, Stone nous envoyèrent de bons articles, bien informés, qui montraient la guerre au jour le jour sous une lumière nouvelle. J'y trouvai la confirmation de mes opinions, Merleau n'y trouva pas le démenti des siennes : on n'y reve-

nait pas sur les origines du conflit. Il ne les aimait guère, pourtant, mais il avait trop d'honnêteté pour les refuser; je n'osais pas insister pour qu'on les prît. Je ne prétends pas que nous les publiâmes : ils se publièrent; nous les retrouvâmes dans la Revue. D'autres suivirent et prirent d'eux-mêmes le chemin de l'imprimerie. Ce fut le début d'une surprenante transformation : les *Temps Modernes*, ayant perdu leur directeur politique, s'obstinèrent à lui obéir malgré lui. Cela veut dire qu'ils ébauchèrent d'eux-mêmes leur radicalisation. Nous avions des collaborateurs de longue date, dont la plupart ne nous rencontraient pas souvent : ils changèrent pour rester au plus près du Parti Communiste, croyant nous suivre, quand, en fait, ils nous entraînaient. Des jeunes gens entrèrent à la revue sur la réputation que Merleau lui avait donnée : c'était, pensaient-ils, le seul organe qui, dans cet âge de fer, conservait à la fois ses préférences et sa lucidité. De ces nouveaux venus, aucun n'était communiste, aucun ne voulait s'éloigner du Parti; ainsi restituaient-ils aux *Temps Modernes*, en d'autres circonstances, plus brutales, la position que Merleau leur avait donnée en 1945. Mais cela revenait à bouleverser tout : pour conserver notre distance aux communistes, il fallait, en 1951, rompre avec tout le reste de ce qui s'appelait encore la Gauche. Merleau se taisait : mieux, il se baillonnait avec un peu de sadisme, il s'obligeait, par conscience professionnelle et scrupule d'amitié, à laisser passer ce défilé d'articles tendancieux qui s'adressaient aux lecteurs par-dessus sa tête et qui exposaient par la bande, à travers n'importe quoi, fût-ce une critique cinématographique, un avis confus, brouillé, impersonnel qui n'était plus le sien sans être encore le mien tout à fait. Ainsi découvrions-nous l'un et l'autre que la revue avait au cours de ces six années acquis une sorte d'indépendance et qu'elle nous menait autant que nous la menions. Bref, pendant l'interrègne, entre 1950 et 1952, un navire sans capitaine recruta lui-même des officiers qui en évitèrent la perdition. A cette époque, quand Merleau considérait cette minuscule sardine fonçant dans le sillage d'un cachalot, s'il se disait encore : « C'est mon œuvre!... », il devait avaler quelques bonnes gorgées de fiel. Il s'était sûrement attaché à la revue, cette vie née de lui et qu'il maintenait jour après jour vivante; je pense qu'il

se trouvait brusquement comme un père qui, la veille encore traitait son fils en enfant et qui découvre tout à coup un adolescent buté, presque hostile, « perverti par des influences ». Je me dis quelquefois que notre tort commun fut de nous taire *même alors*, que nous étions incertains, disponibles encore... Mais non : les jeux étaient faits.

Le monde fit une psychose de guerre et je me sentis mauvaise conscience. On se demandait partout, à l'ouest, la voix nonchalante mais l'œil fou, ce que feraient les Russes de l'Europe quand ils l'auraient toute entière occupée. « Car ils n'y manqueront pas » disaient les stratèges en chambre. Les mêmes évoquaient avec complaisance le « réduit breton », cette tête de pont que les U.S.A. maintiendraient dans le Finistère pour faciliter les futurs débarquements. Bien; si l'on se battait sur notre sol, pas de problème : nous y passerions tous. Mais d'autres augures pensaient que les Etats-Unis chercheraient sur d'autres continents les vrais champs de bataille et qu'ils nous abandonneraient à l'U.R.S.S. par commodité. Que faire en ce cas? Une réponse fut donnée par de jeunes vierges bourgeoises : à Paris, dans un lycée de filles, une classe entière fit serment de recourir au suicide collectif. L'héroïsme noir de ces pauvres enfants en disait long sur la frousse des parents. J'entendis des amis très chers, d'anciens résistants, déclarer froidement qu'ils prendraient le maquis. « Cette fois, leur disais-je, vous risquerez de tirer sur des Français. » Je voyais à leurs yeux qu'ils ne s'embarrasseraient pas de cela ou plutôt qu'ils s'étaient butés par hystérie sur cette décision irréelle. D'autres choisirent le réalisme : ils prendraient l'avion pour le nouveau monde. En ces années-là, j'étais un peu moins fou : je ne croyais pas à l'Apocalypse sans autre raison, peut-être, qu'une paresse de l'imagination. Pourtant, je m'assombrissais; dans le métro, un homme cria : « Vivement les Russes! » Je le regardai : il portait sa vie sur son visage; à sa place, peut-être, j'eusse fait comme lui. Je me dis : « Et si tout de même elle avait lieu, cette guerre? » Les gens me répétaient : « Il faudrait partir. Si vous restez, vous parlerez à la Radio Soviétique ou vous irez vous taire à jamais dans un camp. » Ces prévisions ne m'effrayaient guère puisque je ne croyais pas à l'invasion. Pourtant, elles m'impressionnaient : c'étaient à mes yeux des jeux

e l'esprit qui poussaient les choses à l'extrême, révélant à hacun la nécessité de choisir et les conséquences de son hoix. Rester, me disait-on, c'était collaborer ou mourir. Et artir? Vivre à Buenos Ayres avec les Français riches en bandonnant à leur sort mes compatriotes pauvres, ce serait ussi collaborer : avec la classe ennemie. C'était, dira-t-on, otre classe? Et après? Est-ce que cela prouve qu'elle n'est as ennemie des hommes? S'il faut trahir, comme a dit Nizan ans *Les Chiens de Garde*, que ce soit le plus petit nombre u profit du plus grand. A travers ces fantasmes moroses, je e sentis au pied du mur. Tout le monde avait choisi; à ion tour, j'essayai un moment de m'attarder au neutralisme : ous fûmes plusieurs à soutenir la candidature de Rivet; mais e Parti Communiste avait détourné de lui sa dextre : il écrasa.

Des communistes vinrent me voir à propos de l'affaire Ienri Martin. Ils tentaient de réunir des intellectuels de out poil, lustrés, visqueux ou lubriques pour la porter devant e grand public. Dès que j'eus mis le nez dans cette histoire, lle me parut si stupide que je m'associai sans réserve aux rotestataires. Nous décidâmes d'écrire un livre sur l'affaire t je partis pour l'Italie; c'était le printemps. Les journaux aliens m'apprirent l'arrestation de Duclos, le vol de ses carets, la farce des pigeons voyageurs. Ces enfantillages sorides me soulevèrent le cœur : il en était de plus ignobles, iais pas de plus révélateurs. Les derniers liens furent brisés, ia vision fut transformée : un anticommuniste est un chien, e ne sors pas de là, je n'en sortirai plus jamais. On me trouera bien naïf et, par le fait, j'en avais vu d'autres sans n'émouvoir. Mais, après dix ans de ruminations, j'avais tteint le point de rupture et n'avais besoin que d'une chiuenaude. En langage d'église, ce fut une conversion. Mereau s'était, lui aussi, converti : en 1950. Nous étions l'un et 'autre conditionnés mais en sens inverse. Lentement accuiulés, nos dégoûts nous firent en un instant découvrir à l'un 'horreur du stalinisme, à l'autre celle de sa propre classe. Au nom des principes qu'elle m'avait inculqués, au nom de on humanisme et de ses « humanités », au nom de la liberté le l'égalité, de la fraternité, je vouai à la bourgeoisie une iaine qui ne finira qu'avec moi. Quand je revins à Paris, pré-

cipitamment, il fallait que j'écrive ou que j'étouffe. J'écrivis le jour et la nuit, la première partie de *Les Communistes et la Paix*.

Merleau n'était pas suspect d'indulgence pour la flicaillerie d'un régime moribond : il parut surpris de mon zèle mais il m'encouragea vivement à publier cet essai qui devait n'avoir d'abord que les dimensions d'un article. Quand il le lut, un coup d'œil lui suffit : l'U.R.S.S. veut la paix, disais-je, il la lui faut, les seuls risques de guerre viennent de l'Occident. Je ne soufflais pas mot du conflit de Corée mais, en dépit de cette précaution, il semblait que j'eusse prémédité de démentir systématiquement notre directeur politique, d'opposer mes vues aux siennes, point par point. En fait, j'avais écrit au galop, la rage au cœur, gaiement, sans tact : les conversions les mieux préparées, quand elles éclatent, c'est la joie de l'orage, il fait nuit noire partout où ne tombe pas l'éclair. Pas un instant je n'eus souci de le ménager. Quant à lui, par amitié, il préféra s'amuser de ma fougue et ne se fâcha pas. Quelque temps après, cependant, il me signala que certains de nos lecteurs ne me suivaient pas : ils partageaient mon opinion, cela va de soi, sur les procédés de notre gouvernement mais, je faisais à leurs yeux, la part trop belle aux communistes. « Qu'est-ce que tu leur réponds? » demandai-je. Il se trouvait qu'on avait imprimé au bas de cette première étude : « A suivre. » « Je leur réponds, me dit-il, la suite au prochain numéro. » Vers 1948, en effet, la Gauche non-communiste avait élaboré un plan de dissertation qui devint classique : 1° Thèse : on remontrait l'abjection du gouvernement, ses torts envers les classes travailleuses, on donnait raison au P.C.; 2° Antithèse : on mettait en lumière l'indignité du Bureau politique, ses erreurs. Il avait, lui aussi, lésé les intérêts des masses; 3° Conclusion : on renvoyait l'un et l'autre dos à dos, on indiquait une voie moyenne et l'on ne manquait jamais de citer les pays scandinaves à l'appui. Aux yeux de Merleau, je n'avais développé que la thèse; il espérait encore — sans trop d'illusions — que l'antithèse allait suivre.

Elle ne vint pas. Ni la suite, dans le numéro d'après. En vérité j'étais à bout de souffle, je m'aperçus que je ne savais rien. Il ne suffit pas d'engueuler un préfet de police pour

quérir des lumières sur le siècle. J'avais tout lu; tout était relire; je n'avais qu'un fil d'Ariane mais suffisant : l'expé-ence inépuisable et difficile de la lutte des classes. Je relus; vais quelques os dans le cerveau, je les fis craquer, non ns fatigue; je rencontrai Farge, j'adhérai au Mouvement la Paix, j'allai à Vienne. Un jour, je fis porter à l'impri-eur mon second article qui n'était, en fait, qu'une ébauche. plan des dissertations « Troisième Force » était définiti-ement écarté : loin d'attaquer les communistes, je me clarais compagnon de route. A la fin, j'avais, une fois de us, marqué « à suivre », mais le doute n'était plus permis. erleau n'eut connaissance que des secondes épreuves; cir-nstance aggravante, je ne les lui donnai pas moi-même : les lut au moment qu'il fallut composer le numéro. Pour-oi ne lui ai-je pas soumis mon manuscrit quand il ne anquait jamais de me soumettre les siens? Me prenais-je sérieux pour de bon? Je ne le crois pas. Et je ne crois s non plus que j'aie voulu fuir ses remontrances ni ses jections. J'accuserais plutôt cette étourderie de violence i veut aller droit au but et ne s'accommode pas de pré-utions. Je croyais, je savais, j'étais désabusé : en consé-ence, je ne rabattrais sur rien : dans notre revue presque nfidentielle, il fallait crier pour être entendu, je crierais, me rangerais au côté des communistes et je le déclarerais. ne donne pas les raisons objectives de mon attitude : elles importent pas ici; je dirai seulement qu'elles comptaient ules, que je les tenais pour des urgences et que je les tiens ncore pour telles. Quant aux raisons du cœur, j'en vois ux : j'étais poussé par la nouvelle équipe, elle attendait e nous sautions le pas, je pouvais compter sur son appro-ation; et puis, je m'aperçois à présent que j'en voulais un eu à Merleau de m'avoir imposé, en 1950, son silence. La vue flottait depuis deux ans, je ne supportais pas cela; ue chacun soit juge : je n'ai pas d'excuse, je n'en veux pas. e qui peut intéresser dans cette aventure — que nous écûmes, l'un et l'autre péniblement — c'est qu'elle montre ar quels ressorts la discorde peut naître au cœur de l'amitié plus fidèle et de l'accord le plus étroit. Des circonstances ouvelles, une institution caduque : notre conflit n'eut pas 'autres raisons. L'institution, c'était notre contrat silencieux :

valable quand Merleau parlait et que je me taisais, cet accor n'avait jamais nettement défini nos compétences respective Chacun de nous, sans rien en dire même à soi, s'était appr prié la revue. Il y avait, d'un côté, comme dans « le Cerc de craie caucasien », une paternité officielle et nominale, l mienne — en tout ce qui touchait la politique, elle n'éta que cela [8] — et, de l'autre, une paternité d'adoption, cin ans de soins jaloux. Tout se découvrait brusquement, dan l'exaspération. Nous apprîmes que chacun, par son mutism autant que par ses discours, compromettait l'autre. Il falla n'avoir qu'une pensée; ce qui fut, tant que je ne pensa pas par moi-même. Dès qu'il y eut deux têtes sous le mêm bonnet, comment choisir la bonne? A prendre la chose d l'extérieur, on dira que le cours des choses a décidé : c'es vrai mais l'explication est un peu facile. En gros, il est vra que les Empires s'écroulent et que les Partis meurent quan ils ne vont pas dans le sens de l'Histoire. Encore faut-i reconnaître que cette idée, la plus difficile peut-être, e imprudemment maniée par la plupart des auteurs. Mais c qui peut s'appliquer, non sans précaution aux grandes force sociales, comment s'en servira-t-on pour expliquer la crois sance, la vie, la mort de micro-organismes tels que les *Temp Modernes?* Le mouvement d'ensemble ne va pas sans cata trophes de détail. Et puis, quoi qu'il en fût, il fallut vivr l'aventure par nous-même, assumer la sentence portée su nous, l'exécuter et, comme il a dit plus tard, l'instituer. Ave des torts mutuels et, chez l'un comme chez l'autre, une bonn volonté vaine.

Merleau pouvait rompre net, il pouvait provoquer un querelle, écrire contre moi. Il s'abstint de tout, éloquemmen Nous restâmes quelque temps cet étrange couple : deux ami qui s'aimaient toujours, dont chacun se butait dans son oppo sition à l'autre et qui ne disposaient à eux deux que d'une seule voix. J'admire sa modération d'autant plus que nous eûmes, à l'époque, des défections claironnées : un de nos plus anciens collaborateurs nous quitta en toute hâte pour la N.N.R.F. où il commença par faire le procès des « hitléro-staliniens » et par dresser des couronnes à Lucien Rebatet.

8. Dans les autres domaines, je ne dirai pas que la situation se renversait mais que nous travaillions ensemble.

De celui-là, je me demande ce qui est resté : peut-être, en province, une poussière d'ennui trop consciente d'elle-même, rien de plus.

J'eus l'amusement, au cours des années qui suivirent, d'assister à plusieurs désintégrations du même genre. Pour combler ces vides et susciter des articles, je réunis chez moi nos collaborateurs, un dimanche sur deux. Merleau-Ponty vint assidûment, le dernier arrivé, le premier parti, conversant à mi-voix de tout avec chacun sauf de la revue. Il avait pourtant des alliés dans la place : Claude Lefort, qui désapprouvait ma position, Lefèvre-Pontalis qui ne s'intéressait pas à la politique, Colette Audry qui craignait nos excès, Erval; Merleau n'eût pas eu de peine à prendre la tête d'une forte opposition : il s'y refusa par principe — une revue n'est pas une assemblée parlementaire — et par amitié. Il s'interdisait d'influencer le groupe tout en constatant sans plaisir que le groupe m'influençait. De fait, la majorité s'orientait, sous ses yeux, vers ce compagnonnage critique qu'il venait d'abandonner et même, devant la virulence de l'anticommunisme, elle se proposait de mettre une sourdine aux critiques en insistant sur le compagnonnage. Je crois surtout que Merleau trouvait ces réunions dérisoires et de rendement nul. Elles le devinrent à la longue et son mutisme ne fut pas sans les y pousser. Mais qu'eût-il dit? Je ne manquais jamais de solliciter ses avis, il ne les donnait pas. Comme s'il eût voulu me faire entendre que je n'avais pas à lui en demander le détail puisque, sur l'essentiel, je n'avais pas daigné l'interroger. Il jugeait probablement que je tranquillisais ma conscience à bon compte et ne souhaitait pas m'y aider. Ma conscience, en fait, était bien tranquille et je reprochais à Merleau de nous refuser son concours. Ce grief passera pour abusif : c'était lui demander, somme toute, de collaborer à une entreprise qu'il ne se cachait pas de désavouer. Je le reconnais : mais, après tout, il restait des nôtres et puis, de temps en temps, il ne pouvait s'empêcher de prendre une initiative — en général heureuse; s'il avait, dès 1950, abandonné son office de directeur politique, il restait, en tout cas, rédacteur en chef. En ces situations ambiguës — qu'on prolonge pour éviter une rupture — tout ce qu'on fait, de part et d'autre, tourne mal.

Mais le malentendu tenait à des motifs plus graves et d'u
autre ordre. Je croyais rester fidèle à sa pensée de 1945
qu'il l'abandonnait; il croyait rester fidèle à soi-même et qu
je le trahissais; je prétendais poursuivre son œuvre,
m'accusait de la ruiner. Ce conflit ne venait pas de nous ma
du monde et nous avions raison tous les deux. Sa pensé
politique était née de la Résistance, cela veut dire de l
Gauche unie; dans l'union, elle eût pu glisser jusqu'au plu
extrême radicalisme mais il lui fallait ce milieu de tripl
entente : le P.C. lui garantissait l'efficacité pratique d
l'action commune; les Partis alliés l'assuraient qu'elle conse
verait l'humanisme et certaines valeurs traditionnelles en leu
donnant un vrai contenu. Quand tout sauta, vers 1950, il n
vit plus que des épaves; ma folie fut, à ses yeux, de m'accro
cher à l'une d'elles en attendant qu'elles reconstituassen
d'elles-mêmes le vaisseau perdu. De mon côté, je pris part
quand la Gauche fut en miettes; mon opinion fut qu'il falla
la reconstituer. Non certes, au sommet : à la base. Bien sû
nous étions sans contact avec les masses et, par conséquen
sans pouvoirs. Mais notre tâche n'en restait pas moins claire
devant l'union sacrée de la bourgeoisie et des chefs socialiste
il n'y avait d'autre recours que de se mettre au plus près d
Parti et d'appeler les autres à nous rejoindre. Il fallait atta
quer la bourgeoisie sans relâche, mettre à nu sa politiqu
désamorcer ses piteux arguments. Critiquer le P.C., l'U.R.S.S
bien sûr, on ne s'en priverait pas. Mais il ne s'agissait pa
— tâche impossible — de les changer; nous voulions préfi
gurer aux yeux de nos lecteurs les ententes futures en
montrant ce minuscule exemple : un accord avec les com
munistes, qui n'avait rien ôté à notre liberté de jugement
Ainsi pouvais-je m'imaginer sans mauvaise foi que je repre
nais l'attitude de Merleau-Ponty.

En fait, la contradiction n'était pas en nous mais, dès 1945
dans notre position. Etre pour le tout, c'est refuser de choisi
entre ses parties. Le privilège qu'accordait Merleau aux
communistes, ce n'était pas une option : tout juste un régime
préférentiel. Quand vint le moment du choix, il resta fidèle
à lui-même et se saborda pour ne pas survivre à l'unité
engloutie. Mais moi, nouveau venu, c'est au nom de l'unité
que je choisissais le Parti : elle ne pouvait se refaire, pen

sais-je, à moins que ce ne fût autour de lui. Ainsi la même idée d'union, à quelques années de distance, avait entraîné l'un à repousser un choix qu'elle avait imposé à l'autre. Tout vient à la fois de la structure et de l'événement; la France est ainsi faite que le Parti n'y prendra pas le pouvoir seul : donc c'est aux alliances qu'il faut songer d'abord. Dans le gouvernement tripartite, Merleau pouvait encore voir une séquelle du Front Populaire. Mais, en 1952, sans que la structure démographique du pays ait changé, je ne pouvais plus confondre la Troisième Force — simple masque de la droite — avec l'union des masses. Pourtant on n'enlèverait pas le pouvoir à la droite sans ramasser ensemble toutes les forces de gauche : le Front Populaire restait le moyen nécessaire de vaincre au moment que la guerre froide le rendait impossible. En attendant un regroupement qui semblait fort éloigné, il fallait en maintenir jour après jour la possibilité en concluant des alliances locales avec le Parti. Ne pas choisir, choisir : à cinq ans près ces deux attitudes visaient le même objectif. Deux attitudes? Une seule, plutôt et qui nous opposa comme des adversaires en nous contraignant d'insister chacun sur l'une de ses deux composantes contradictoires. Merleau, pour rester fidèle à ses refus, oublia sa volonté d'union. Et moi, pour garder sa chance à l'unité future, j'oubliai mon universalisme et je choisis de commencer par accroître la désunion. Ces mots sembleront abstraits; en fait, il fallut vivre ces déterminations historiques : cela veut dire que nous leur prêtâmes notre vie, nos passions, notre peau. Je me moquais de sa « spontanéité » : en 1945, parbleu, l'union paraissait faite, il avait beau jeu de se laisser porter; il se moquait de ma naïveté, de mon volontarisme; en 1952, l'union n'était plus; suffisait-il de la vouloir à vide pour qu'elle se fît? La vérité, c'est que nous fûmes recrutés selon nos aptitudes : Merleau quand ce fut le temps des nuances, moi quand vint le temps des assassins.

Nous eûmes, Lefort et moi, de vives discussions : je lui proposai de me faire ses critiques dans la Revue même, il accepta, me remit un article assez méchant, je me fâchai, j'écrivis une réponse du même ton. Ami de l'un et de l'autre, Merleau se vit bien malgré lui chargé d'un nouvel office : il dut offrir sa médiation. Lefort avait eu la courtoisie de lui

soumettre son article, j'en fis autant du mien. Celui-ci l'exaspéra : il me fit savoir avec sa douceur habituelle qu'il se retirerait pour de bon si je n'en supprimais un certain paragraphe dont il me semble, en effet, qu'il était inutilement violent. Je crois me rappeler que Lefort fit de son côté certains sacrifices. N'empêche que nos deux écrits sentaient la hargne. Merleau tenait à chacun de nous : tous les coups que nous nous portâmes, il les reçut. Sans être entièrement d'accord avec Lefort, il se sentait plus proche de lui que de moi : du coup sa langue se délia. Et la mienne. Nous nous lançâmes tout d'un coup dans une longue et vaine explication qui rebondit d'un sujet à l'autre et d'entretien en entretien. Y a-t-il une spontanéité des masses? Les groupes peuvent-ils tirer d'eux-mêmes leur cohésion? Questions ambiguës qui nous renvoyaient tantôt à la politique, au rôle du P.C., à Rosa Luxembourg, à Lénine et tantôt à la sociologie, à l'existence elle-même, cela veut dire : à la philosophie, à nos « styles de vie », à nos « ancrages », à nous. Chaque mot nous ramenait du cours du monde à celui de nos humeurs et *vice versa*. Sous nos divergences intellectuelles de 1941, sereinement acceptées quand Husserl était seul en cause, nous découvrions, stupéfaits, tantôt des conflits qui puisaient leur source dans nos enfances, jusque dans les rythmes élémentaires de nos organismes, et tantôt, entre chair et cuir, des sournoiseries, des complaisances, une folie d'activisme chez l'un, cachant ses déroutes, des sentiments rétractiles chez l'autre, un quiétisme acharné. Bien entendu, rien de cela n'était vrai ni faux tout à fait : nous nous embrouillâmes parce que nous mettions la même ardeur à nous convaincre, à nous comprendre et à nous accuser. Commencé dans mon bureau, ce dialogue passionnel, à mi-chemin de la bonne et de la mauvaise foi, se poursuivit à Saint-Tropez, reprit à Paris sur les banquettes du café Procope, puis chez moi; je voyageai, il m'écrivit une très longue lettre, j'y répondis, par 40° à l'ombre, ce qui n'arrangea rien. Qu'espérions-nous? Dans le fond, rien. Nous faisions le « travail de la rupture » au sens où Lagache a si bien montré que le deuil est un travail. Cette morne rumination à deux, ce ressassement qui nous égarait, je crois qu'il avait pour fin de lasser doucement notre patience, de casser un à un nos

ens par de petites secousses coléreuses, d'enténébrer les transparences de notre amitié jusqu'à refaire de nous, l'un pour l'autre, deux inconnus. L'entreprise fût-elle parvenue à terme, c'était la brouille. Un incident survint heureusement, qui l'arrêta.

Un marxiste, au hasard d'une rencontre, me proposa d'écrire pour nous sur « les contradictions du capitalisme ». Sujet connu, disait-il, mais peu compris sur lequel il apporterait des lumières nouvelles. Il n'était pas du Parti mais un Parti à lui seul et des plus fermes; si conscient de me faire une faveur qu'il m'en persuada. Je prévins Merleau, qui connaissait l'homme mais ne souffla mot. Je dus quitter Paris; l'article fut remis en mon absence, nul. Rédacteur en chef, Merleau-Ponty ne put se résoudre à le laisser paraître sans le faire précéder d'un « chapeau » qu'il écrivit et qui présentait, somme toute, nos excuses aux lecteurs; il en prit occasion pour reprocher à l'auteur en deux lignes de n'avoir pas même mentionné les contradictions du socialisme : ce serait pour une autre fois, n'est-ce pas? A mon retour il ne me parla de rien; prévenu par un collaborateur, je me fis donner un jeu d'épreuves et lus l'article sous son chapeau, d'autant plus irrité par celui-ci que je trouvais celui-là moins défendable. Merleau, ayant, comme on dit, bouclé le numéro, s'était absenté à son tour et je ne pus le joindre. Seul, en état de rage allègre, je fis sauter le chapeau, l'article parut nu-tête. On devine le reste et que Merleau, quelques jours plus tard, reçut les justificatifs de la revue, s'aperçut qu'on avait supprimé son texte et prit la chose au plus mal. Il s'empara du téléphone et me donna, pour de bon cette fois, sa démission : nous restâmes en ligne plus de deux heures. Sur un fauteuil, près de la fenêtre, Jean Cau, très sombre, entendait la moitié de cette conversation et croyait assister aux derniers moments de la revue. Nous nous accusâmes réciproquement d'abus de pouvoir, je proposai une rencontre immédiate, je tentai par tous les moyens de le faire revenir sur sa décision : il fut inébranlable. Je ne le revis plus de quelques mois; il ne parut plus aux *Temps Modernes* et plus jamais ne s'en occupa.

Si j'ai raconté cette histoire idiote, c'est d'abord à cause de sa futilité; quand j'y repense, je me dis : « c'est navrant »

et, tout à la fois : « ça devait finir comme ça ». Comme ça mal, bêtement, inévitablement; le canevas était prêt, la fin décidée : comme dans la *Commedia dell' Arte*, on ne nous laissait que le soin d'improviser la rupture, nous nous en tirions mal mais, bonne ou mauvaise, nous jouâmes la scène et l'on passa aux suivantes. Je ne sais qui des deux fut le plus coupable et cela ne me passionne pas : en fait, la culpabilité finale était prévue dans les deux rôles, on avait établi de longue date que nous nous séparerions aux torts réciproques sur un prétexte puéril. Par la raison que notre collaboration ne pouvait plus continuer, il fallait que nous nous quittions ou que la revue disparût.

Sans elle, les événements de 1950 n'eussent pas beaucoup influé sur notre amitié : nous eussions plus souvent débattu de politique ou mis plus de soin à n'en pas parler. C'est que l'événement touche ordinairement les gens par côté et qu'ils n'en connaissent rien sauf un ébranlement sourd, une angoisse indéchiffrable; à moins qu'il ne saute à leur gorge et ne les renverse au passage : de toute manière, ils ne comprendront pas ce qui leur est arrivé. Mais, à peine le hasard a-t-il mis dans leurs mains le plus infime moyen d'influencer ou d'exprimer le mouvement historique, les forces qui nous mènent, aussitôt dénudées, se laissent voir et nous font découvrir « notre ombre portée » sur le mur éblouissant de l'objectivité. La revue, ce n'était rien : un signe des temps, comme cent mille autres; n'importe : elle appartenait à l'Histoire; par elle, nous avons éprouvé tous les deux notre consistance d'objets historiques. Elle fut notre objectivation; à travers elle, le cours des choses nous donna notre charte et notre double office : plus unis d'abord que nous n'eussions été sans elle, ensuite plus séparés. Cela va de soi : que l'engrenage nous happe, nous y passerons tout entiers; le peu de liberté qu'on nous laisse se résume dans l'instant où nous décidons d'y mettre ou non le doigt. En un mot, les commencements nous appartiennent; après, il faut vouloir nos destins.

Le commencement ne fut pas mauvais. Par cette seule raison encore mystérieuse pour moi : contre le désir de tous nos collaborateurs et contre le mien, Merleau avait revendiqué du premier jour la position la plus faible. Tout faire et ne pas se nommer, refuser qu'un statut le défendît contre mes

humeurs ou mes coups de barre : comme s'il eût voulu ne tenir son pouvoir que d'un accord vivant, comme si son arme la plus efficace eût été sa fragilité, comme si son autorité morale dût seule garantir ses fonctions. Rien ne le protégeait : à cause de cela, il n'était engagé par rien ni par personne. Présent parmi nous, responsable autant que moi. Et léger. Libre comme l'air. Eût-il accepté qu'on mît son nom sur la couverture, il eût fallu me combattre, me renverser peut-être : mais il avait envisagé le cas du premier jour et refusé par principe une bataille qui nous eût déconsidérés tous les deux sans profit. Le jour venu, un appel téléphonique lui suffit : il avait pris sa décision, il m'en informa et disparut. Il y eut un sacrifice, pourtant : de lui, de moi, des *Temps Modernes.* Nous fûmes tous victimes de ce meurtre purificateur : Merleau se mutila, me laissant aux prises avec des alliés terribles qui, pensait-il, me rongeraient jusqu'à l'os ou me rejetteraient comme ils l'avaient rejeté; il abandonna *sa* revue à mon incompétence. Cette agressive expiation dut absorber la plus grande part de son ressentiment : elle nous permit en tout cas d'interrompre le travail de la rupture et de sauver notre amitié.

D'abord il m'évita. Craignait-il que ma vue ne réveillât ses griefs? Peut-être; mais il semble plutôt qu'il ait voulu garder une chance à notre avenir commun. Je le rencontrais parfois, nous nous arrêtions un moment pour parler ensemble; quand nous étions sur le point de nous quitter, je lui proposais de nous revoir le lendemain, la semaine suivante, il répondait avec une ferme courtoisie : « Je te téléphonerai » et ne téléphonait pas. Pourtant, un autre travail avait commencé : liquidation des griefs, rapprochement. Il fut stoppé par le malheur : en 1953, Merleau perdit sa mère.

Il tenait à elle comme à sa propre vie; plus exactement, elle *était* sa vie. Il dut son bonheur de berceau aux soins qu'elle lui avait prodigués; elle fut le témoin lucide de son enfance : à cause de cela, quand vint l'exil, elle en resta la gardienne. Sans elle, le passé se fût englouti dans les sables; par elle, il se conserva, hors de portée mais vif; Merleau-Ponty vécut cet âge d'or, jusqu'à son deuil, comme un paradis qui s'éloignait chaque jour un peu plus et comme la présence charnelle et quotidienne de celle qui le lui avait donné.

Toutes les connivences de la mère et du fils les renvoyaient à des souvenirs antiques; aussi, tant qu'elle vécut, le bannissement de Merleau garda de la douceur et se laissa parfois réduire à la différence nue qui sépare deux vies inséparables. Aussi longtemps qu'ils furent deux à reconstruire et parfois à ressusciter la longue préhistoire de ses gestes, de ses passions et de ses goûts, il garda l'espoir de reconquérir cette concorde immédiate avec tout qui est la chance des enfants aimés. Mais, quand sa mère mourut, le vent claqua toutes les portes, il sut qu'elles ne s'ouvriraient plus. Les souvenirs à deux sont des rites : le survivant ne retrouve que des feuilles sèches, que des mots. Merleau-Ponty, rencontrant, un peu plus tard Simone de Beauvoir, lui dit sans emphase, avec cet enjouement triste dont il masquait ses sincérités : « Je suis mort plus qu'à demi. » Mort à son enfance : pour la deuxième fois. Il avait rêvé de faire son salut : jeune, par la communauté chrétienne; adulte, par ses compagnonnages politiques. Deux fois déçu, il découvrait tout d'un coup la raison de ces défaites : se « sauver » sur tous les plans, « dans tous les ordres », ce serait recommencer le premier âge. On se répète sans cesse, on ne recommence jamais. En voyant sombrer son enfance il se comprit : il n'avait jamais rien souhaité que la rejoindre et cet impossible désir était sa vocation singulière, sa destinée. Que lui restait-il? Rien. Depuis quelque temps déjà il se taisait : le silence ne suffisant plus, il se fit ermite, ne quittant son bureau que pour le Collège de France. Jusqu'en 1956 je ne le revis plus, ses meilleurs amis le virent moins.

Il faut pourtant que j'indique ce qui se passait en lui au cours des trois ans qui nous séparèrent. Mais, j'en ai prévenu les lecteurs, mon propos n'est que de raconter l'aventure d'une amitié : par cette raison, je m'intéresse ici à l'histoire de ses pensées plus qu'aux pensées elles-mêmes : celles-ci, d'autres les exposent en détail et mieux que je ne ferais. C'est l'homme que je veux restituer, non tel qu'il était pour lui-même mais tel qu'il a vécu dans ma vie, tel que je l'ai vécu dans la sienne. Je ne sais dans quelle mesure je serai véridique. On me trouvera discutable et me peignant en négatif par la façon dont je le peins : d'accord. Mais, en tout cas, je suis sincère : je dis ce que j'ai cru comprendre.

La douleur, c'est le vide : d'autres fussent restés des simulacres d'ermites, creux. Mais la sienne, en même temps qu'elle le coupait de nous le renvoyait à sa méditation première, à la chance qui l'avait fait si malchanceux. Je suis frappé par l'unité de cette vie. Dès l'avant-guerre, ce jeune Œdipe retourné sur ses origines, veut comprendre la déraison raisonnable qui l'a produit; au moment qu'il en approche et qu'il écrit « la Phénoménologie de la Perception » l'histoire nous saute à la gorge, il se débat contre elle sans interrompre ses recherches. Disons que c'est la première période de sa réflexion. La seconde commence dans les dernières années de l'Occupation et se poursuit jusqu'en 1950. Sa thèse achevée, il semble abandonner l'enquête, interroger l'histoire, la politique de notre temps. Mais son souci n'a changé qu'en apparence : tout se rejoint puisque l'histoire est une forme d'enveloppement, puisque nous sommes « ancrés » en elle, puisqu'il faut se situer historiquement, non pas *a priori* ni par je ne sais quelle « pensée de survol », mais par l'expérience concrète du mouvement qui nous entraîne : à bien le lire, les commentaires de Merleau sur la politique ne sont qu'une expérience politique devenant par elle-même et dans tous les sens du terme *sujet* de méditations; si les écrits sont des actes, disons qu'il agit pour s'approprier son action et s'y retrouver en profondeur. Pris dans la perspective générale de l'histoire, Merleau est un intellectuel issu des classes moyennes, radicalisé par la Résistance et déporté par l'éclatement de la Gauche [9]. Pris en lui-même, c'est une vie qui se retourne sur soi pour saisir l'avènement de l'humain dans sa singularité. Sa déception de 1950, pour cruelle qu'elle fût, il est évident qu'elle devait lui servir : elle l'éloigne de nos tristes arènes mais, du même coup, elle lui propose, ni tout à fait la même ni tout à fait une autre, cette énigme : soi. Non qu'il cherche à comprendre, comme Stendhal, l'individu qu'il est mais plutôt, à la façon de Montaigne, la personne, mélange incomparable de particulier et d'universel. Cela ne suffisait pas, cependant : il restait des nœuds à défaire; il s'y essayait quand la mort de sa mère survint qui les trancha. On admirera qu'il se soit, par son chagrin, approprié ce

9. Il va de soi qu'on pourrait nous définir tous de la même façon à ceci près que les dérivés sont variables et parfois de sens opposé.

mauvais hasard et qu'il en ait fait sa nécessité la plus rigo
reuse. Bien qu'elle s'annonçât depuis quelques années,
troisième période de sa méditation commence à part
de 1953.

Au début, ce fut à la fois une enquête renouvelée et un
veillée funèbre. Renvoyé pour la troisième fois à lui-mêm
par cette mort, il voulut éclairer par elle sa naissance. A
nouveau-né, à ce voyant-visible qui paraît dans le monde d
la vision, quelque chose doit *advenir*, n'importe quoi, n
fût-ce que mourir. Cette tension première entre l'appariti
et la disparition, il la nomme « historicité primordiale »
c'est en elle et par elle que tout arrive; elle nous précipit
du premier instant dans une irréversibilité inflexible. Su
vivre, fût-ce un instant, à la naissance, c'est une aventure
et c'est une aventure, aussi, de n'y pas survivre : on n'échapp
pas à cette déraison qu'il nomme notre contingence. Ce n'es
pas assez de dire qu'on naît pour mourir : on naît à la mor

Mais, au même moment, il empêchait, vivant, sa mère d
disparaître tout à fait. Il ne croyait plus à la survie; si, pour
tant, il lui arriva, dans les dernières années, de refuser qu'o
le rangeât parmi les athées, ce ne fut pas en considération d
sa flambée chrétienne mais pour laisser une chance au
défunts. Cette précaution ne suffisait pas : en ranimant un
morte par un culte, que faisait-il? Etait-ce la ressusciter e
songe ou l'*instituer?*

La vie, la mort; l'existence, l'être : pour mener sa doubl
enquête, c'est à ce carrefour qu'il voulut s'établir. En un sen
rien n'a changé des idées qu'il soutenait dans sa thèse; en u
autre, tout est méconnaissable : il s'est enfoncé dans la nui
du non-savoir, à la recherche de ce qu'il appelle, à présent
le « fondamental ». Nous lisons, par exemple, dans *Signes* [10]
« Ce qui (dans l'anthropologie) intéresse le philosophe, c'es
précisément qu'elle prenne l'homme comme il est, dans s
situation effective de vie et de connaissance. Le philosoph
qu'elle intéresse n'est pas celui qui veut expliquer ou cons
truire le monde mais approfondir notre insertion dans l'être. »

Au niveau de la présence et de l'absence, aveugle et clair
voyant, le philosophe apparaît : si la *connaissance* prétend

10. « De Mauss à Lévi-Strauss. »

xpliquer ou construire, il ne veut pas même *connaître.* Il it dans ce mélange d'oxygène et de gaz pauvres qu'on nomme Vrai mais il ne daigne pas en détailler les vérités, fût-ce our les distribuer à nos écoles, à nos manuels. Il ne fait rien ue s'approfondir : il se laisse couler vivant, sans interrompre s entreprises, dans le seul et dérisoire abîme qui lui soit ccessible, pour chercher en soi-même la porte qui s'ouvre ır la nuit de ce qui n'est pas encore soi. C'est définir la hilosophie comme une méditation, au sens cartésien du mot, ela veut dire : comme une tension indéfiniment maintenue ntre l'existence et l'être. Cette nervure ambiguë, c'est l'origine : pour penser, il faut être; la moindre pensée dépasse être en l'instituant pour autrui; cela se fait en un tournemain : c'est l'absurde et définitive naissance, indestructible vénement qui se change en avènement et définit la singularité d'une vie par sa vocation de mort; c'est l'œuvre, opaque t sauvage, retenant de l'être en ses plis; c'est l'entreprise, éraison qui subsistera dans la communauté comme sa raison 'être future; c'est le langage, surtout, ce « fondamental », ar le Verbe n'est que l'Etre au cœur de l'homme jeté pour exténuer en un *sens;* bref, c'est l'homme, jailli d'un seul oup, dépassant sa présence à l'être vers sa présence à l'autre, passé vers l'avenir, toute chose et soi-même vers le signe : ar cette raison Merleau inclinait, vers la fin de sa vie, à faire ne place sans cesse plus importante à l'inconscient; il pprouvait sans doute la formule de Lacan : « l'inconscient est structuré comme un langage ». Mais il s'était lacé, philosophe, aux antipodes de la psychanalyse : l'inconcient le fascinait à la fois comme une parole enchaînée t comme la charnière de l'être et de l'existence.

Merleau-Ponty prit un jour de l'humeur contre la diaectique et la maltraita. Non qu'il n'en acceptât le départ; l explique, dans *Signes,* que le positif a toujours son négatif t *vice versa :* en conséquence, ils passeront l'un dans l'autre ternellement; cela tourne, en somme, et le philosophe ournera lui aussi : qu'il suive les circuits de son objet scruuleusement et dans un esprit de découverte, qu'il s'enfonce n spirale dans sa nuit. Merleau-Ponty prend l'habitude l'accompagner chaque Non jusqu'à le voir se retourner en Oui et chaque Oui jusqu'à ce qu'il se change en Non. Il

devient si habile, dans les dernières années, à ce jeu du furet qu'il en fait une véritable méthode; c'est ce que j'appellerai : le renversement. Il saute d'un point de vue à l'autre, nie, affirme, change le plus en moins et le moins en plus : tout s'oppose et tout est aussi vrai. Je n'en donne qu'un exemple : « Au moins autant qu'il explique la conduite adulte par une fatalité héritée de l'enfance, Freud montre dans l'enfance une vie adulte *prématurée* et, par exemple... un premier choix de ses rapports de générosité et d'avarice avec autrui [11]. » *Au moins autant :* les vérités contradictoires, chez lui, ne se combattent jamais; aucun risque de bloquer le mouvement, de provoquer un éclatement. Au reste, sont-elles à proprement parler contradictoires? Si même on l'admettait, il faudrait reconnaître que la contradiction, affaiblie par cette impulsion giratoire, perd son office de « moteur de l'histoire » et figure à ses yeux l'indice du paradoxe, le signe vivant de l'ambiguïté fondamentale. Bref, Merleau veut bien de la thèse et de l'antithèse; c'est la synthèse qu'il refuse : il lui reproche de changer la dialectique en jeu de construction. Les tourniquets, au contraire, n'autorisent jamais à conclure mais chacun manifeste à sa manière le carrousel de l'être et de l'existence. Enfants du limon, nous nous réduirions à des empreintes sur l'argile si nous ne commencions par le nier; renversons : nous, dont l'existence la plus immédiate est la négation de ce qui est, que faisons-nous du premier au dernier instant si ce n'est annoncer l'être, l'instituer, le restituer par et pour les autres, dans le milieu de l'intersubjectivité? L'instituer, l'annoncer : fort bien. Quant à le voir en face, il n'y faut pas compter : nous n'en connaissons que les signes. Ainsi le philosophe ne cessera pas de courir en rond ni le manège de tourner : « Cet être entrevu à travers le bougé du temps, toujours visé par notre perception, par notre être charnel mais où il ne peut être question de se transporter parce que la distance supprimée lui ôterait sa consistance d'être, cet « être des lointains », dit Heidegger, toujours proposé à notre transcendance, c'est l'idée dialectique de l'être telle que la définissait le Parménide, au-delà de la multiplicité des choses qui sont et, par principe, visé à travers elles

11. *Signes*, p. 270.

puisque séparé d'elles, il ne serait qu'éclair et que nuit »[12].

Merleau garde ses coquetteries : dans ce texte, il parle encore de dialectique. Mais ce n'est pas à Hegel qu'il se réfère : c'est à Parménide, c'est à Platon. Ce qui convient à la méditation c'est de tracer une circonférence autour de son *sujet* et de repasser sans cesse aux mêmes lieux : alors elle entrevoit quoi donc? une absence? une présence? Les deux : par un prisme réfracté, l'être du dehors s'éparpille, le voilà multiple, hors de portée; mais, du même mouvement, il s'intériorise, devient l'être du dedans, tout entier présent, toujours, sans perdre son intangibilité. Et, naturellement, l'inverse est aussi vrai : l'être intérieur, en nous, avare et grave repli, ne cesse de manifester son appropriation à la Nature, déploiement indéfini de l'être extérieur. Ainsi, tournant et méditant, Merleau reste fidèle à sa pensée spontanée, lente rumination trouée d'éclairs : c'est elle qu'il érige discrètement en méthode sous la forme d'une dialectique décapitée.

Cette descente aux Enfers lui permit à la fin de trouver le plus profond carrousel. Ce fut une découverte du cœur : la preuve en est qu'elle frappe par sa densité sombre. Je vais dire comment il m'en fit part, il y a tantôt deux ans : l'homme se peint dans ces propos, subtil et laconique, abordant de face les problèmes quand il semble n'y toucher que de côté. Je lui demandais s'il travaillait. Il hésita : « Je vais peut-être, me dit-il, écrire sur la Nature. » Il ajouta pour m'aiguiller : « J'ai lu, chez Whitehead, une phrase qui m'a frappé : la Nature est en haillons. » Comme on l'a deviné déjà, pas un mot ne fut ajouté. Je le quittai sans avoir compris : à cette époque, j'étudiais le « matérialisme dialectique » et le mot de « Nature » évoquait pour moi l'ensemble de nos connaissances physico-chimiques. Encore un malentendu : j'avais oublié que la Nature, à ses yeux, c'était le monde

12. Signes : 197. Il s'agisait alors de caractériser le *moment présent* de la recherche philosophique. Merleau lui prêtait ces deux traits : « existence et dialectique »; mais, quelques mois auparavant, il avait fait une conférence aux Rencontres Internationales de Genève, sur la pensée de notre temps. Il est remarquable qu'il n'y ait pas soufflé mot de la Dialectique : pour désigner nos problèmes, au contraire, il évite le mot de « *contradiction* » et il écrit : « L'incarnation et autrui sont le *labyrinthe* de la réflexion et de la sensibilité chez les contemporains. »

sensible, ce monde « décidément universel » où nous rencontrions les choses et les bêtes, notre propre corps et les autres. Pour le comprendre, il me fallut attendre la publication de son dernier article : « L'œil et l'esprit. » Ce long essai devait, j'imagine, faire partie du livre qu'il écrivait : de toute manière il s'y rapporte, il renvoie sans cesse à une idée qui allait être dite et qui reste informulée.

Plus que jamais hostile à l'intellectualisme, Merleau interroge le peintre et sa pensée manuelle, sauvage : il essaie de saisir sur les œuvres le sens de la peinture. A cette occasion, la Nature lui découvre ses haillons. Cette montagne, au loin, nous dit-il à peu près, comment s'annonce-t-elle? Par des signaux discontinus, parfois intermittents, minces fantasmes clairsemés, miroitements, jeux d'ombre; cette poussière frappe par son inconsistance. Mais justement notre œil est « computeur de l'Etre »; avec ces signes de l'air, il produira l'affalement de la plus lourde masse terrestre. Le regard ne se contente plus « d'apercevoir l'être à travers le bougé du temps » : on dirait à présent qu'il a mission d'en ériger l'unité toujours absente à partir du multiple. Elle n'est donc pas? demandera-t-on. Elle est, elle ne l'est pas : comme l'habit défunt qui hante les haillons, comme la rose de Mallarmé « absente de tout bouquet ». L'Etre est par nous qui sommes par lui. Tout ceci, bien sûr, ne va pas sans l'Autre; c'est ainsi que Merleau comprend l'affirmation « difficile » de Husserl : « la conscience transcendantale est intersubjectivité ». Nul, pense-t-il, ne peut voir qu'il ne soit en même temps visible : comment saisirions-nous ce qui est si nous n'étions? Il ne s'agit pas ici d'une simple « noèse » produisant son corrélatif noématique à travers des apparitions. Derechef, pour penser il faut être : la chose à travers tous par chacun constituée, toujours une mais indéfiniment biseautée, nous renvoie, chacun par tous, à notre statut ontologique. Nous sommes la mer; sitôt surgie, toute épave est innombrables comme les vagues, par elles et comme elles absolue. Le peintre est l'artisan privilégié, le meilleur témoin de cette réciprocité médiée. « Le corps est pris dans le tissu du monde mais le monde est fait de l'étoffe de mon corps. » Nouveau tourniquet mais plus profond que les autres puisqu'il touche au « labyrinthe de l'incarnation »; par ma

chair, la Nature se fait chair; mais, si la peinture est possible, inversement, les nervures de l'être que le peintre aperçoit dans la chose et fixe sur la toile, il faut qu'elles désignent au fond de lui-même les « flexions » de son être : « Le tableau... ne se rapporte à quoi que ce soit parmi les choses empiriques qu'à condition d'être autofiguratif; il n'est spectacle des choses qu'en n'étant spectacle de rien... montrant comment les choses se font choses et le monde monde. » C'est précisément ce qui donne « à l'occupation du peintre une urgence qui passe toute autre urgence ». Par la figuration de l'être du dehors, il présente aux autres l'être du dedans, *sa* chair, la leur. Présenter, c'est trop peu dire : la culture, dit Merleau, est « avènement ». Ainsi l'artiste a cette fonction sacrée d'instituer l'être dans le milieu des hommes, cela veut dire de dépasser « les nappes d'être brut qu'ignore l'activiste » vers cet être éminent qu'est le *sens*. L'artiste mais, tout aussi bien, chacun de nous : « l'expression, dit-il, est le *fondamental* du corps. » Et qu'y a-t-il à exprimer, sinon l'être : nous ne faisons pas un mouvement sans le restituer, l'instituer et l'apprésenter. L'historicité primordiale, notre naissance à la mort, c'est le surgissement des profondeurs par quoi l'événement devient homme et décline son être en nommant les choses. Telle est aussi l'histoire du groupe, en ce qu'elle a de plus radical : « Comment appeler, sinon histoire, ce (milieu) où une forme grevée de contingence ouvre soudain un cycle d'avenir et le commande avec l'autorité de l'institué? »

Telles sont au départ ses ultimes pensées : sa philosophie dernière, « grevée de contingence », rongeant patiemment son hasard et par le hasard interrompue, j'ai dit que je la voyais commencer par une découverte du cœur. Contre le deuil et l'absence, c'est lui, à son tour, qui se découvre : le vrai « computeur de l'être », c'est lui. Il lui reste une poignée de souvenirs et de reliques mais, pour révéler l'être de la montagne, notre regard n'en a pas tant : aux guenilles de la mémoire, le cœur arrachera l'être des morts; de l'événement qui les tua, il fera leur avènement; il ne s'agit pas seulement de restituer au sourire disparu, aux paroles leur éternité : vivre, ce sera les approfondir, les transformer en eux-mêmes, chaque jour un peu plus, par nos paroles et par nos

sourires, indéfiniment; il y a un progrès des morts et c'est notre histoire. Ainsi Merleau se fit gardien de sa mère comme elle avait été gardienne de son enfance; né par elle à la mort, il voulut que la mort fût pour elle renaissance. Par cette raison, il trouva dans l'absence plus de pouvoirs réels que dans la présence. « L'œil et l'esprit » contient une citation curieuse : Marivaux, réfléchissant dans *Marianne* sur la force et la dignité des passions, fait l'éloge des hommes qui s'ôtent la vie plutôt que de renier leur être. Ce qui plut à Merleau dans ces quelques lignes, c'est qu'elles découvraient une dalle indestructible sous la transparence de ce peu profond ruisseau, la vie. Mais n'allons pas croire qu'il retourne à la substance cartésienne : à peine a-t-il fermé les guillemets et repris la plume pour son compte, la dalle s'émiette en scintillements discontinus, redevient cet être en lambeaux que nous avons à être, qui n'est peut-être qu'un impératif en désordre et qu'un suicide, parfois, composera mieux qu'une victoire vivante. Par un même mouvement, puisque c'est notre règle, nous instituerons dans la communauté humaine l'être des morts par le nôtre, notre être par celui des morts.

Jusqu'où donc allait-il, en ces années sombres qui le changeaient en lui-même? On dirait quelquefois, à le lire, que l'être invente l'homme pour se faire *manifester* par lui. N'est-il pas arrivé, de temps à autre, que Merleau, renversant les termes et tournant à l'envers, crût apercevoir en nous, « insaisissable dans l'immanence » je ne sais quel mandat transcendant? Dans un de ses articles, il félicite un mystique d'avoir écrit que Dieu est au-dessous de nous. Il ajoute, à peu près : pourquoi pas? Il rêve à ce Tout-Puissant qui aurait besoin des hommes, qui serait en question au fond de chacun et demeurerait l'Etre total, celui que l'intersubjectivité ne cesse d'instituer infiniment, le seul que nous menions au bout de son être et qui partage avec nous tous l'insécurité de l'aventure humaine. Il ne s'agit, évidemment, que d'une indication métaphorique. Mais on ne jugera pas indifférent qu'il l'ait choisie. Tout est là : la trouvaille et le risque; si l'être est au-dessous de nous, pauvresse gigantesque, en loques, il ne faudra qu'un imperceptible changement pour qu'il devienne *nôtre tâche.* Dieu, tâche de l'homme? Merleau

ne l'a jamais écrit, et il s'est interdit de le penser : rien ne dit qu'il ne se soit pas complu parfois à y rêver mais sa recherche avait trop de rigueur pour qu'il avançât rien qu'il n'eût établi. Il travaillait sans hâte; il attendait.

On a prétendu qu'il s'était rapproché de Heidegger. Ce n'est guère douteux mais il faut s'entendre. Tant que son enfance lui fut garantie, Merleau n'eut pas besoin de radicaliser sa recherche. Quand sa mère fut morte et l'enfance avec elle abolie, l'absence et la présence, l'Etre et le Non-Etre passèrent les uns dans les autres; Merleau, à travers la phénoménologie et sans jamais la quitter, voulut rejoindre les impératifs de l'ontologie; ce qui est n'est plus, n'est pas encore, ne sera jamais : à l'homme de donner l'être aux êtres. Ces tâches se dégagèrent de sa vie, de son deuil; il y trouva l'occasion de relire Heidegger, de mieux le comprendre mais non pas de subir son influence : leurs chemins se sont croisés, voilà tout. L'Etre est l'unique souci du philosophe allemand; en dépit d'un vocabulaire parfois commun, l'homme reste le souci principal de Merleau. Quand le premier parle de « l'ouverture à l'être », je flaire l'aliénation. Certes, il ne faut pas se dissimuler que la plume du second à quelquefois tracé des mots inquiétants. Ceux-ci par exemple : « L'irrelatif, désormais, ce n'est pas la nature en soi ni le système des saisies de la conscience absolue et pas davantage l'homme mais cette « téléologie » qui s'écrit et se pense entre guillemets — jointure et membrure de l'être qui s'accomplit à travers l'homme. » Les guillemets ne font rien à l'affaire. N'empêche : c'est dit en passant. Il est fâcheux qu'un homme puisse écrire aujourd'hui que l'absolu n'est pas l'homme; mais ce qu'il refuse à notre règne, il ne l'accorde à aucun autre. Son irrelatif est en fait une relation de réciprocité fermée sur soi : l'homme est désigné par sa vocation fondamentale qui est d'instituer l'être mais l'être, tout autant, par sa destinée qui est de s'accomplir par l'homme. J'ai dit comment, par deux fois au moins, dans la communauté chrétienne et dans la fraternité du combat politique, Merleau avait cherché l'enveloppement en immanence et buté contre le transcendant. Tout en évitant plus que jamais le recours à la synthèse hégélienne, sa dernière pensée tente de résoudre la contradiction qu'il a vécue : on coulera le transcendant

dans l'immanence, on l'y dissoudra tout en le protégeant par son impalpabilité même contre l'anéantissement; il n'est plus qu'absence et que supplication, de son infinie faiblesse tirant sa toute-puissance. N'est-ce pas d'une certaine manière, la contradiction fondamentale de tout humanisme? Et le matérialisme dialectique — au nom de quoi beaucoup voudront critiquer cette méditation — peut-il se passer d'une ontologie? A mieux y regarder, d'ailleurs, et si l'on écarte l'absurde théorie du reflet, n'y trouverait-on pas, discrètement annoncée, l'idée d'une nappe d'être brut produisant et soutenant l'action et la pensée?

Non; il n'a jamais cessé d'être humaniste celui qui écrivait encore à quelques mois de sa mort : « Quand l'éclair-homme s'allume, tout est donné sur l'instant. » Et puis quoi? Accomplir l'être, c'est le consacrer, bien sûr; mais cela veut dire l'humaniser. Merleau ne prétend pas que nous nous perdions pour que l'être soit mais, tout au contraire, que nous instituerons l'être par l'acte même qui nous fait naître à l'humain. Pascalien plus que jamais, il nous répète encore : « L'homme est absolument distinct des espèces animales mais justement en ceci qu'il n'a point d'équipement originel et qu'il est le lieu de la contingence, tantôt sous la forme d'une espèce de miracle, tantôt sous celle d'une adversité sans intention. » Cela suffit pour que l'homme ne soit jamais ni l'animal d'une espèce ni l'objet d'un concept universel mais, dès qu'il surgit, l'éclat d'un événement. Mais il tire la même leçon de l'humaniste Montaigne : « Les explications que peuvent nous donner une métaphysique ou une physique, Montaigne les recuse d'avance parce que c'est l'homme encore qui « prouve » les philosophies et la science et qu'elles s'expliquent par lui plutôt que lui par elles... » L'homme ne pensera jamais l'homme : il le *fait* à tout instant. N'est-ce pas cela l'humanisme vrai : l'homme ne sera jamais objet total de connaissance; il est sujet de l'histoire.

Dans les dernières œuvres du philosophe assombri, il n'est pas difficile de retrouver un certain optimisme : rien n'aboutit, rien n'est perdu. Une tentative naît, institue d'un seul coup *son* homme — tout l'homme en un éclair — crève avec lui ou lui survit follement pour s'achever en tout cas par un désastre et, à l'instant même du sinistre, ouvre une porte

de l'avenir. Spartacus, luttant et mourant, c'est l'homme entier : qui dit mieux? Un mot, c'est tout le verbe en quelques sons ramassé; un tableau, c'est toute la peinture. « En ce sens, dit-il, il y a et il n'y a pas de progrès. » L'histoire s'instaure sans cesse dans notre milieu préhistorique; par chaque éclair, le tout s'illumine, s'institue, s'effiloche et disparaît, immortel. Apelle, Rembrandt, Klee ont tour à tour *donné l'être à voir* dans une civilisation définie, avec les moyens du bord. Et, bien avant que naquît le premier d'entre eux, toute la peinture était déjà manifeste dans les grottes de Lascaux.

Précisément parce qu'il se résume sans cesse dans cet éclair recommencé, il y aura pour l'homme un avenir. Contingence du Bien, contingence du Mal : Merleau ne privilégiait ni ne condamnait plus personne. L'adversité nous avait mis à deux doigts de la barbarie; le miracle, toujours possible et partout, nous en ferait sortir. Puisque « spontanément, chaque geste de notre corps et de notre langage, chaque acte de la vie politique... tient compte d'autrui et se dépasse dans ce qu'il a de singulier vers l'universel » alors, bien qu'il ne soit aucunement nécessaire ni promis, bien qu'on lui demande moins de nous améliorer dans notre être que de nettoyer les déchets de notre vie, il faut qu'un progrès *relatif* soit la conjecture la plus probable : « Très probablement, l'expérience finira par éliminer les fausses solutions. » C'est dans cet espoir, je crois, qu'il accepta de donner quelques commentaires politiques à *l'Express*. L'Est et l'Ouest : deux économies de croissance, deux sociétés industrielles, l'une et l'autre déchirées par des contradictions. Il eût souhaité, par delà les régimes, dégager des exigences communes au niveau de l'infrastructure ou, tout au moins, des lignes de convergence : c'était une manière de rester fidèle à soi; il s'agissait en effet de refuser une fois de plus l'option manichéiste. Il y avait eu l'unité; après la perte de ce paradis mineur, il avait voulu dénoncer l'exploitation partout, puis il s'était enfermé dans le silence : il en sortait pour chercher partout des raisons d'espérer. Sans aucune illusion : « la *virtú* », rien de plus. Nous sommes tordus : les liens qui nous unissent aux autres sont faussés; il n'est aucun régime qui, par lui seul, suffirait à les détordre mais peut-être les hommes qui viendront après

nous, tous les hommes ensemble, auront la force et la patience d'entreprendre le travail.

Le cours de nos pensées nous écartait l'un de l'autre chaque jour un peu plus. Son deuil, sa réclusion volontaire rendaient plus difficile notre rapprochement. En 1955, nous faillîmes nous perdre tout à fait : par abstraction; il fit un livre sur la Dialectique et m'y prit à partie, vivement. Simone de Beauvoir lui répondit non moins vivement dans les *Temps Modernes :* ce fut la première et la dernière fois que nous nous querellâmes par écrit. En publiant nos dissentiments, il semblait que nous dussions les rendre irrémédiables. Tout au contraire, au moment que l'amitié semblait morte, elle commença insensiblement de refleurir. Sans doute avions-nous mis trop de soin à refuser la violence : il en fallait un peu, pour liquider les derniers griefs, et qu'il me dît une bonne fois ce qui lui restait sur le cœur. Bref, l'affaire tourna court et, peu après, nous nous revîmes.

C'était à Venise, dans les premiers mois de 1956 : la Société Européenne de Culture y avait organisé des colloques entre les écrivains de l'Est et ceux de l'Ouest. J'y fus. En m'asseyant je vis que la chaise voisine restait inoccupée; je me penchai et vis sur une carte le nom de Merleau-Ponty : on avait cru nous plaire en nous mettant l'un à côté de l'autre. L'entretien commença, je n'écoutais qu'à demi, j'attendais Merleau — non sans crainte. Il vint. En retard, à son habitude. Quelqu'un parlait, il passa derrière moi, sur la pointe des pieds, me toucha légèrement l'épaule et, quand je me retournai, il me sourit. Les conversations se prolongèrent plusieurs jours : nous n'étions, lui et moi, pas entièrement d'accord, sauf pour nous agacer ensemble quand prenaient la parole un Italien trop éloquent et un Anglais trop naïf qui avaient mandat de faire échouer l'entreprise. Mais, entre tant d'hommes si divers, les uns plus âgés que nous, les autres plus jeunes, venus des quatre coins de l'Europe, nous sentions qu'une même culture, qu'une même expérience, pour nous seuls valables, nous unissaient. Nous passâmes plusieurs soirées ensemble, avec un peu de gêne, jamais seuls : c'était bien; nos amis présents nous garantissaient contre nous-mêmes, contre la tentation de rétablir prématurément notre intimité; en conséquence de quoi, nous ne faisions que parler

l'un à l'autre. Tous deux sans illusion sur la portée des entretiens, nous souhaitions l'un et l'autre — lui parce qu'il était Lieur, moi pour « privilégier » la Gauche — qu'ils reprissent l'année suivante : quand il s'agit de rédiger le communiqué final, nous nous trouvâmes du même avis. Ce n'était rien et c'était la preuve qu'un travail commun pouvait nous rapprocher.

Nous nous rencontrâmes de nouveau : à Paris, à Rome, à Paris encore. Seuls : ce fut la seconde étape. La gêne subsistait, elle tendait à disparaître; un autre sentiment naquit, la douceur : cette affection désolée, tendrement funèbre rapproche des amis épuisés, qui se sont déchirés jusqu'à n'avoir plus en commun que leur querelle et dont la querelle, un beau jour, a cessé faute d'objet. L'objet, c'était la revue : elle nous avait unis puis séparés; elle ne nous séparait même plus. Nos précautions avaient manqué nous brouiller : avertis, nous prîmes soin de ne jamais nous ménager : trop tard; quoi qu'il fît, chacun n'engageait plus que lui-même; quand nous faisions le point, il me semblait un peu que nous nous donnions des nouvelles sur nos familles : la tante Marie va se faire opérer, le neveu Charles est reçu à son bachot — et que nous étions assis côte à côte sur un banc, avec des couvertures sur les genoux, traçant, du bout de nos cannes, des signes dans la poussière. Qu'est-ce qui manquait? Ni l'affection, ni l'estime : l'entreprise. Ensevelie sans avoir pu nous séparer, notre activité passée se vengeait en faisant de nous des retraités de l'amitié.

Il fallait attendre la troisième étape, sans rien forcer; j'attendais, sûr de l'y retrouver : nous étions d'accord pour condamner sans réserves la guerre d'Algérie; il avait renvoyé son ruban rouge au gouvernement de Guy Mollet; nous nous opposions l'un et l'autre à la dictature brouillonne du gaullisme; peut-être n'étions-nous pas du même avis sur les moyens de lutter contre elle; cela viendrait : quand il monte, le fascisme rejoint les amis perdus. Cette année même je le revis au mois de mars : je faisais une conférence à l'Ecole Normale, il y vint. Cela me toucha : depuis des années c'était moi, toujours, qui sollicitais les rencontres, proposais les rendez-vous; pour la première fois, il s'était dérangé spontanément. Non pour m'entendre exposer des idées qu'il connais-

sait par cœur : pour me voir. A la fin, nous nous retrouvâmes avec Hippolyte et Canguilhem : pour moi, ce fut un moment heureux. Or j'ai su plus tard qu'il avait cru sentir entre nous la persistance d'un malaise. Il n'y en avait pas l'ombre mais, par malheur, j'avais la grippe et j'étais abruti. Quand nous nous quittâmes il n'avait pas soufflé mot de sa déception mais j'eus un instant l'impression qu'il s'était rembruni. Je n'en tins pas compte : tout est rétabli, me disais-je, tout va recommencer. A quelques jours de là, j'appris sa mort et notre amitié s'arrêta sur ce dernier malentendu. Vivant, nous l'aurions dissipé dès mon retour. Peut-être. Absent, nous resterons toujours l'un pour l'autre ce que nous avons toujours été : des inconnus.

Il n'en faut pas douter : ses lecteurs peuvent le connaître; il leur a « donné rendez-vous dans son œuvre »; chaque fois que je me ferai son lecteur, je le connaîtrai, je me connaîtrai mieux. Cent cinquante pages de son livre futur sont sauvées du naufrage et puis il y a « l'Œil et l'Esprit » qui dit tout pourvu qu'on sache le déchiffrer : à nous tous, nous « institueron » cette pensée en haillons, ce sera l'un des prismes de notre « intersubjectivité ». Au moment où M. Papon, préfet de police, résume l'opinion générale en déclarant qu'il ne s'étonne plus de rien, Merleau donne l'antidote en s'étonnant de tout : c'est un enfant scandalisé par nos certitudes futiles de grandes personnes et qui pose les questions scandaleuses auxquelles les adultes ne répondent jamais : pourquoi on vit? pourquoi on meurt? Rien ne lui paraît naturel : ni qu'il y ait une histoire ni qu'il y ait une Nature; il ne comprend pas comment il se peut faire que toute nécessité se tourne en contingence et que toute contingence s'achève en nécessité; il le dit et nous, en le lisant, nous sommes entraînés dans ce tourniquet dont nous ne sortirons plus. Pourtant ce n'est pas nous qu'il interroge : il craint trop que nous ne nous butions sur les dogmatismes qui rassurent. Il sera lui-même à lui-même cette interrogation parce que « l'écrivain a choisi l'insécurité ». L'insécurité : notre situation fondamentale et, tout ensemble, l'attitude difficile qui nous dévoile cette situation; il ne convient pas que nous lui demandions des réponses : ce qu'il nous enseigne c'est l'approfondissement d'une enquête première; il rappelle, après Platon, que le

philosophe est celui qui s'étonne mais, plus rigoureux que son maître grec, il ajoute que l'attitude philosophique disparaît aussitôt que cesse l'étonnement. Inversement, à ceux qui lui prédisent le « devenir-monde » de la philosophie, il répond que, l'homme fût-il un jour heureux, libre et transparent pour l'homme, il faudrait s'étonner de ce bonheur suspect autant que nous faisons présentement de nos malheurs. Je dirais volontiers, si le mot ne lui semblait douteux pour avoir trop servi, qu'il a su retrouver la dialectique interne du questionneur et du questionné et qu'il l'a conduite jusqu'à la question fondamentale que nous évitons par toutes nos prétendues réponses. Pour le suivre, il faut renoncer à deux sécurités contradictoires entre lesquelles nous ne cessons d'osciller car nous nous rassurons ordinairement par l'usage de deux concepts opposés mais pareillement universels qui nous prennent l'un et l'autre pour objets et dont le premier dit à chacun de nous qu'il est homme parmi les hommes et le second qu'il est autre parmi les autres. Mais celui-là ne vaut rien car l'homme ne cesse pas de se faire et ne peut jamais se penser tout à fait. Et celui-ci nous trompe puisque nous sommes précisément semblables en ce que chacun diffère de tous. Sautant de l'une à l'autre idée, comme les singes d'une branche à l'autre, nous évitons la singularité, qui n'est pas tant un fait qu'une postulation perpétuelle. Tranchant nos liens avec nos contemporains, la bourgeoisie nous enferme dans le cocon de la vie privée et nous définit à coups de ciseaux comme *individus*. Cela veut dire : comme des molécules sans histoire qui se traînent d'un instant à l'autre. Par Merleau, nous nous retrouvons singuliers par la contingence de notre ancrage dans la Nature et dans l'Histoire, c'est-à-dire par l'aventure temporelle que nous sommes au sein de l'aventure humaine. Ainsi l'histoire nous fait universels dans l'exacte mesure où nous la faisons particulière. Tel est le don considérable que Merleau nous offre par son acharnement à toujours creuser au même lieu : parti de l'universalité bien connue du singulier, il parvient à la singularité de l'universel. C'est lui qui a mis au jour la contradiction capitale : toute histoire est toute l'histoire, quand l'éclair-homme s'allume, tout est dit; toute vie, tout moment, toute époque — miracles ou ratages contingents — sont des *incarnations* : le Verbe

devient chair, l'universel ne s'instaure que par la singularité vivante qui le déforme en le singularisant. Ne voyons pas ici une nouvelle mouture de la « conscience malheureuse » : c'en est précisément le contraire. Hegel décrit l'opposition tragique de deux notions abstraites, celles-là mêmes dont je disais qu'elles sont les pôles de notre sécurité. Mais, pour Merleau, l'universalité n'est jamais universelle, sauf pour la pensée de survol : elle naît selon la chair; chair de notre chair, elle garde, à son degré le plus subtil, notre singularité. Telle est la monition que l'anthropologie — analyse ou marxisme — ne devrait plus oublier : ni, comme font trop souvent les Freudiens, que tout homme est tout l'homme et qu'il faut rendre compte, chez tous, de *l'éclair*, universalisation singulière de l'universalité ni, comme les dialecticiens novices, que l'U.R.S.S. n'est pas le simple commencement de la Révolution universelle mais aussi son incarnation et que 1917 donnera au socialisme futur des traits ineffaçables. Ce problème est difficile : ni l'anthropologie banale ni le matérialisme historique ne s'en délivreront. Merleau n'entendait pas fournir des solutions, bien au contraire : s'il eût vécu, il se fût enfoncé, tournant toujours, plus loin encore jusqu'à radicaliser les données de la question, comme on peut voir dans « l'Œil et l'Esprit » par ce qu'il dit de l'historicité primordiale. Il n'a pas été jusqu'au bout de sa pensée ou du moins il n'a pas eu le temps de l'exprimer jusqu'au bout. Est-ce un échec? Non : c'est comme une reprise de la contingence natale par la contingence de la fin : singularisée par cette absurdité double et méditant du commencement jusqu'à la mort sur la singularité, cette vie prend un « style » inimitable et justifie par elle-même les monitions de l'œuvre. Quant à celle-ci, qui en est inséparable, éclair entre deux hasards illuminant notre minuit, on pourrait mot à mot lui appliquer ce qu'il écrivait au début de cette année :

« Si, en peinture ni même ailleurs, nous ne pouvons établir une hiérarchie des civilisations ni même parler de progrès, ce n'est pas que quelque destin nous retienne en arrière, c'est plutôt qu'en un sens la première des peintures allait jusqu'au fond de l'avenir. Si nulle peinture n'achève la peinture, si, même, nulle œuvre ne s'achève absolument, chaque création change, altère, éclaire, approfondit, confirme, exalte, recrée

ou crée d'avance toutes les autres. Si les créations ne sont pas un acquis, ce n'est pas seulement que, comme toutes choses, elles passent, c'est aussi qu'elles ont presque toute leur vie devant elle. » Question sans réponse, *virtú* sans illusion, il entre singulier dans la culture universelle, il loge universel dans la singularité de l'histoire. Changeant, comme a dit Hegel, le contingent en nécessaire et le nécessaire en contingent, il a pour office d'incarner le problème de l'incarnation. Rendez-vous dans son œuvre.

Pour moi qui eus avec lui d'autres rendez-vous, je ne veux pas mentir sur nos rapports ni terminer sur un si bel optimisme. Je revois son dernier visage nocturne — nous nous quittions, rue Claude-Bernard — déçu, soudain fermé; il reste en moi, plaie douloureuse, infectée par le regret, le remords, un peu de rancœur; en elle-même changée, notre amitié s'y résume pour toujours. Non que j'accorde au dernier instant le moindre privilège ni que je le croie chargé de dire la vérité sur une vie. Mais dans celui-là, oui, tout s'est ramassé : tous les silences qu'il m'opposa, à partir de 1950, ils sont là, figés dans ce visage de silence et, réciproquement, il m'arrive aujourd'hui encore de sentir l'éternité de son absence comme un mutisme délibéré; notre méprise finale — qui n'eût rien été si j'eusse pu le retrouver vivant — je vois bien qu'elle est faite du même tissu que les autres : elle n'a rien compromis, elle laisse entrevoir notre affection mutuelle, notre commun désir de ne rien gâcher entre nous mais aussi ce déphasement de nos vies qui nous fit toujours prendre nos initiatives à contretemps; et puis, l'adversité s'y mettant, elle suspend notre commerce, sans violence, *sine die*. La mort est une incarnation comme les naissances : la sienne, non-sens plein d'un sens obscur, réalise, en ce qui nous concerne, la contingence et la nécessité d'une amitié sans bonheur. Il y avait pourtant quelque chose à tenter : avec nos qualités et nos lacunes, la violence publiée de l'un, l'outrance secrète de l'autre nous n'étions pas si mal adaptés. Et qu'avons-nous fait de cela? Rien, sauf éviter la brouille. Chacun peut répartir les torts comme il veut : de toute façon nous n'étions pas bien coupables; au point qu'il m'arrive quelquefois de ne plus voir en notre aventure que sa nécessité : voilà comment vivent les hommes, à notre époque;

voilà comment ils s'aiment : mal. C'est vrai; mais il est vrai aussi que c'est nous, nous deux qui nous sommes mal aimés. Il n'y a rien à conclure sinon que cette longue amitié ni faite ni défaite, abolie quand elle allait renaître ou se briser, reste en moi comme une blessure indéfiniment irritée.

Jean-Paul Sartre.

Alphonse de Waelhens.

SITUATION DE MERLEAU-PONTY

Il ne me souvient pas qu'une mort ait consterné davantage. Dans l'instant, nous avons perçu qu'une dimension de la vérité nous était retirée, qu'une expression du vrai, longuement attendue, ne serait jamais dite.

On voudrait ici essayer de réfléchir, sans pouvoir encore se dégager du poids de l'événement, au sens que l'œuvre de Merleau-Ponty dessine au regard de la philosophie contemporaine, pour ce qu'elle est, et, en dépit de cette perte irréparable, pour ce qu'elle sera peut-être, en essayant de reprendre le fil de cette œuvre. On voudrait faire pour lui ce qu'il demandait, voilà quelques années, que l'on fît pour les plus grands lorsqu'il conçût et mena à exécution le projet des *Philosophes célèbres.*

Au contraire de ce qui se produit pour la plupart, la pensée de Merleau-Ponty est indemne de toute phase initiale de tâtonnement, de toute lutte équivoque contre une influence dominante qu'on ne surmonte qu'apparemment et pour lui avoir emprunté ses meilleures armes. Sous ce rapport, l'opposition ou la divergence, quelquefois invoquée, entre *La Structure du Comportement* et la *Phénoménologie de la Perception* est largement illusoire. Il ne peut être question, à mon sens, de lire ces livres, fruits l'un et l'autre d'un talent ou d'un génie déjà pleinement maître de ses moyens, comme si Merleau-Ponty eût hésité entre une inspiration surtout hégélienne pour le premier, surtout husserlienne pour le second. Husserl est à l'avant-plan de *La Structure du Comportement,* aussi bien que Hegel demeure au centre de la *Phénoménologie de la Perception.* Mais le plus frappant est, chaque fois, la fermeté de l'auteur dans sa position à l'égard de l'un et de l'autre, qu'il sait ce qu'il prend à chacun, pourquoi il le prend et ce qu'il n'en reprendra pas. Il n'en va autrement, dans les deux livres, pour aucun auteur vis-à-vis duquel Merleau-Ponty entend se situer.

Que ces deux premiers ouvrages traitent du comportement et de la perception n'implique d'aucune manière qu'ils relèvent de la seule psychologie philosophique, ni même que les problèmes classiques de la philosophie n'y soient abordés qu'occasionnellement. Tout au contraire, c'est l'ensemble d'une philosophie qu'ils esquissent et que, pour qui sait lire, ils font bien plus qu'esquisser.

De fait, la psychologie est le terrain où Merleau-Ponty choisit d'engager le débat. Il coordonne toutes les données que l'observation et l'expérimentation accumulent sur les soubassements physiologiques de l'expérience humaine, sur les types de rapport que cette expérience entretient, normalement ou pathologiquement, avec les couches ou niveaux de réalité qu'elle informe, affronte ou transforme, par voie d'échange, d'osmose ou de transcendance, sur ce qu'on peut savoir ou conjecturer à propos de la subjectivité qui s'insinue, s'affirme ou se réfléchit dans ces rapports. Ces données, il n'entend pas les critiquer pour elles-mêmes. Il veut à leur égard poser une question décisive, et qui n'est plus du ressort du psychologue ou de l'anthropologue positif. *Comment, à partir d'elles, étant ce qu'elles sont, pouvons-nous comprendre ce qu'est l'être de l'étant dont elles nous parlent?* Et, d'emblée, la guerre s'ouvre sur deux fronts, selon une stratégie dont la rigueur n'exclut pas la sinuosité. Une première démarche montre que ces faits ne furent recueillis qu'à la lumière d'une réponse implicite et préalable à cette question. Et qu'en retour leur élaboration, la découverte du sens dernier qui fait leur pleine valeur, les liens réciproques qui les enrichissent, ne sont possibles que s'ils conduisent à un remaniement, voire à une métamorphose, de la conception de l'homme qui, d'abord et quasi ingénuement, avait orienté les recherches dont ce matériel est lui-même issu. Au philosophe de la dégager et de l'interroger. La parenté étroite qui rapproche ce dessin des rapports entre l'anthropologie positive ou la psychologie et la philosophie, de celui que Heidegger décrit, de son côté, dans l'introduction de *Sein und Zeit* [1], saute aux yeux. Nous reviendrons sur cet aspect de la pensée

1. On ajoutera pourtant que le propos de Heidegger est plus large puisque ce dessin concerne tout le savoir scientifique de quelque nature qu'il soit mais aussi que l'analyse fournie pour illustrer ce propos est infiniment moins élaborée que celle de Merleau-Ponty.

de Merleau-Ponty : il n'implique pas que cette communauté de vue avec Heidegger trace le meilleur angle sous lequel se découvre l'originalité de Merleau-Ponty.

La conclusion à laquelle prépare cet examen des thèses préontologiques implicites dans la psychologie est qu'il faut désormais — et explicitement — renoncer à l'une et à l'autre des deux grandes attitudes philosophiques, apparemment antithétiques, qui se sont, du dix-neuvième siècle à aujourd'hui, partagé les faveurs des savants en mal de fonder leurs recherches. Et que celles-ci trouveront désormais un sol ou un horizon plus propice dans la conception dite phénoménologique de l'étant, du monde et de l'homme. Ce que Merleau-Ponty entend par là s'écarte toutefois notablement — et, à notre sens, heureusement — de la pensée husserlienne, que pourtant sa propre œuvre va continuer et « répéter ».

Ce travail de « réduction » de la pensée scientifique est menée avec une rigueur et une perspicacité dignes des fameuses pages qui ouvrent les *Logische Untersuchungen*, où Husserl a ruiné définitivement les prétentions du psychologisme.

A cet égard, *La Structure du Comportement* s'attaque principalement aux soubassements physiques et physiologiques du comportement, la *Phénoménologie de la Perception* se réservant plus spécialement les « ingrédients » classiques de la psychologie proprement dite : sensation, association, souvenir, jugement et, naturellement, perception — seule l'image est, relativement, négligée, l'auteur se référant sans doute à ce propos au travail, analogue par son inspiration, de Sartre sur le sujet. Une autre distribution des matières, prolongeant la précédente, assigne au premier volume, et dans les mêmes perspectives, les références nécessaires à la psychologie animale et au second l'interprétation des données psychopathologiques.

La critique du savoir actuel relatif au comportement tient en une phrase : le comportement n'est ni une *chose*, ni une *idée*, et les chercheurs oblitèrent le sens de leurs propres découvertes dès qu'ils tentent de les appuyer sur l'une ou l'autre de ces conceptions.

La Structure du Comportement entame cette réduction par l'étude du système nerveux. Tous les concepts dont use, à son

propos, la physiologie : stimulus, connexion, inhibition, réflexe, localisation, etc., se contredisent, accumulent les incohérences, perdent toute fécondité pour l'interprétation et la systématisation des faits, s'ils sont employés dans une perspective qui assimile le système nerveux à une variété de mécanisme classique. Cette critique, conduite à la lumière de l'œuvre de Goldstein, aboutit à faire de la *Gestalt* ou de la *Forme* le concept interprétatif fondamental du système nerveux.

Mais, tant à ce plan qu'au plan psychologique, un risque subsiste de manquer le sens profond des découvertes dues au gestaltisme. Et c'est un piège où, Goldstein excepté, les gestaltistes tombèrent les premiers. Il consiste à rétablir subrepticement le chosisme en s'efforçant d'expliquer le primat et le privilège de la Forme par la constitution du cerveau où les Formes feraient fonction de *modèle réel.* Cette thèse, dont les succès expérimentaux demeurèrent nuls ou faibles, mue la Gestalt en *chose* du deuxième degré, par incapacité d'admettre ce que justement le gestaltisme tendait à imposer : l'irréductibilité du physiologique et *a fortiori* du psychologique aux *partes extra partes*, l'originalité du tout relativement à la somme des parties, le rapport dialectique et réciproque du premier et des secondes. Il fallait donc raidir davantage le refus de ce qui est l'horizon de la pensée scientifique et philosophique du dix-neuvième siècle : la chose, le mécanisme et l'extériorité définissent, immédiatement ou médiatement le statut ultime de tout ce qui existe, de tout ce qui est réel.

Au contraire, les faits présentés par la théorie de la Forme croissent en intelligibilité et en fécondité si ce primat devient *le primat d'un sens.* Mais le sens lui-même est plurivoque, il réclame un statut de complexité croissante. C'est ce que Merleau-Ponty élucide en exposant les divers niveaux que manifeste le comportement. Toute activité d'un vivant est mise en forme d'une situation et se comprend si on l'interprète comme l'élaboration du sens de cette situation [2]. Ce sens est toutefois plus ou moins « isolable » de cette situation elle-même.

2. Entre autres conséquences de cette hypothèse, on citera la solution qu'elle apporte aux problèmes de l'*apprentissage,* dont elle permet d'expliquer les particularités.

Au niveau inférieur (celui des « Formes syncrétiques »), le comportement « est emprisonné dans le cadre de ses conditions naturelles et ne traite les situations inédites que comme des allusions aux situations vitales qui lui sont prescrites » (*S.C.*, p. 140). Dès que le comportement passe aux « Formes amovibles », il fait usage de « signaux » qui ne sont plus « déterminés par les montages instinctifs de l'espèce » (*S.C.*, p. 142). Le sens tend alors à se libérer des matériaux sur lesquels il s'établit. Enfin le comportement sera *symbolique* si le rapport du signifiant au signifié cesse de se fonder sur une analogie réelle ou de se limiter au cas où il se présente effectivement.

La distinction des niveaux, qui tire son origine de la forme entendue comme sens, fournit le pivot de *La Structure du Comportement.* Elle restitue, entre autres, une portée précise et limitée à une notion dont le rôle fut autrefois considérable : celle de la *localisation* cérébrale. Ou encore, elle éclaire le tableau des déficits de certains comportements pathologiques. Ceux-ci ne sont pas compréhensibles si l'on se borne à dresser la liste des activités conservées ou interdites à tel sujet, les résultats étant de plus fréquemment contradictoires, le sujet se révélant tantôt capable, tantôt incapable de tel acte. Mais cette confusion se dissipe et le trouble se comprend sitôt qu'il est rapporté à un niveau déterminé, niveau défini par un type de sens.

Mais ce n'est pas tout. La notion de Forme s'élargira encore et Merleau-Ponty s'en servira pour articuler une interprétation générale des *ordres de réalité :* l'ordre physique, l'ordre vital, l'ordre humain.

La Forme, en effet, n'est pas sans quelque application même dans l'ordre de la nature physique. Les lois de notre univers, qui impliquent une matière composée de particules indifférenciées (d'une ou de plusieurs sortes) mues selon les principes de la mécanique, ne sont elles-mêmes vraies que pour une certaine structure — supposée stable — de cet univers. Par exemple : « la loi de la chute des corps n'est vraie et ne le restera que si la vitesse de la rotation de la terre ne va pas en croissant avec le temps; dans l'hypothèse contraire, la force centrifuge pourrait compenser puis dépasser celle de la gravité. La loi de la chute des corps exprime donc la constitu-

tion, au voisinage de la terre, d'un champ de forces relativement stable et ne restera valable qu'autant que durera la structure cosmologique sur laquelle elle est fondée » (*S.C.*, p. 185). Or l'affirmation d'un univers anhistorique n'a et ne peut avoir aucun fondement, cette thèse ne relevant d'ailleurs pas, ultimement, de la compétence de la science, pas plus que celle du déterminisme avec laquelle, pour une part, elle se confond.

En quoi la Forme physique s'identifie ou s'écarte-t-elle de celles qui sont caractéristiques de l'ordre vital ou de l'ordre humain? La notion d'*équilibre* apporte le critère de discernement. Cet équilibre se définit dans l'ordre physique comme un acheminement vers le repos ou le rétablissement de celui-ci. Au contraire, l'équilibre d'une forme vitale implique la constitution de ses propres conditions d'existence. Il s'agit donc d'une Forme qui se modèle son propre milieu, qui, loin de s'épuiser dans sa conservation, s'anticipe et se transcende, n'obtient son équilibre que dans cette transcendance. Le rapport dialectique qui, pour la forme physique, s'institue entre la loi et la structure, c'est-à-dire demeure intérieur au système, oppose, pour la Forme vitale, celle-ci à ce qui est hors d'elle — et qui se trouve ainsi devenir son milieu.

Mais c'est à propos de l'ordre humain que la notion de Forme atteint sa plus haute portée. Que la *conscience* caractérise celui-ci ne nous apprend pas grand-chose si la conscience est prise pour un irréductible ultime ou si l'on se borne à la décrire comme l'intériorisation de l'extériorité. L'important est de comprendre le nouveau cycle de comportement que cette formule condense sans l'éclairer — en l'altérant plutôt. Cette originalité métamorphose le milieu vital en monde de la perception et du travail, qui nous fait passer de l'aliment qu'on ingère et de la proie qu'on poursuit à l'outil ou à l'objet d'usage qu'on fabrique et manie, d'une manière d'être vouée à l'assimilation et à l'expansion vers la reconnaissance et la prise en charge d'une *réalité*. Ainsi conçu, le comportement conscient réitère la transcendance déjà découverte dans le vivant, mais pour l'élever au niveau d'un rapport entre un existant aux prises avec un monde de choses elles-mêmes existantes. Que le « sujet » soit à l'origine de cette instauration, qui le qualifie lui-même comme sujet,

n'implique donc plus sa parfaite transparence à lui-même, inclut, au contraire, « la notion d'une vie de la conscience qui déborde sa connaissance expresse d'elle-même » (*S.C.*, p. 222).

De surcroît, cette assomption originaire de la réalité deviendrait absurde si on la rapportait à un sujet solitaire. Elle est, d'emblée, l'œuvre commune de plusieurs sujets où cette réalité se vise comme le support d'intentions partagées ou contrecarrées.

C'est dire aussi que dès l'époque de *La Structure du Comportement,* Merleau-Ponty tend à lier conscience et langage, l'intention supposant toujours un mode quelconque de langage. Le langage n'est ni une pensée traduite en mots, ni un déroulement de mécanismes physiologiques. Sous cette double conception, il nie sa nature essentielle, qui est d'être et de manifester un sujet qui parle. Par le déplacement qui conduit de la chose au mot, je me libère de l'emprise des choses, je me mets à distance d'elles et je puis aussi les « manier » à ma guise puisque je possède sur les mots une puissance d'exploration, de survol et d'ordonnancement qui m'est refusée pour les choses. Ainsi serai-je en mesure d'opérer cette mise en perspective d'une chose à l'égard de toutes les autres, de toutes les autres à l'égard d'une quelconque d'entre elles — *dont naît le sens,* et que je ne pourrais entreprendre si, pour la réussir, il me fallait manier et disposer effectivement les choses mêmes, qui sont adverses, « inentamables » ou simplement absentes. Or ce n'est qu'en conférant un sens aux choses que je m'en confère un à moi-même.

Mais, inversement, la langue est, aussi, un univers à lui-même. Œuvre de ma libération, elle rétablit derechef mon lien à la « choséité », dont, à travers la genèse des Formes, je suis issu. Car le langage, et avec lui le sens qu'il construit, est prisonnier de sons et de mots, qui demeurent des réalités corporelles. Et encore, en tant que parole *constituée,* le langage s'impose à moi comme une facticité inépuisable, codifiée, organisée selon des structures rigides (à l'échelle de l'individu), à laquelle, pour parler vraiment, je suis contraint de me soumettre. « Le langage est pour la pensée à la fois principe d'esclavage, puisqu'il s'interpose entre les choses et elle, et principe de liberté, puisqu'on se débarrasse d'un préjugé

en lui donnant son nom. » (*S.C.*, p. 236, en note.) Tel que, pourtant, il vérifie par excellence ce qui est propre à l'existence de l'homme : « dépasser les structures créées pour en créer d'autres » (*S.C.*, p. 237).

Ce qui implique, médiée par le langage, voire indiscernable de lui, une autre caractéristique de l'existence humaine, celle de *pouvoir s'orienter relativement au possible.* Merleau-Ponty interprétera par l'altération de ce pouvoir le cas fameux de Schneider que décrivit Goldstein.

*
* *

On voit bien, au rappel de ces thèses, en quoi *La Structure du Comportement* relève du hégélianisme, en quoi il en est la négation même. On voit aussi à quel point c'est une erreur que de reculer jusqu'à la *Phénoménologie de la Perception* l'apparition, chez Merleau-Ponty, des thèmes husserliens et phénoménologiques.

L'idée de sens et, avec elle, celle de dialectique sont le cœur même de l'ouvrage. Il ne s'agit pas, pour le philosophe (ou pour le savant, dont le philosophe doit dévoiler l'horizon ontologique implicite), de restituer le spectacle, ce qui serait à la lettre contradictoire, d'une réalité que ne verrait aucun témoin. Il n'y a pas d'en-soi-en-soi (si l'on ose ainsi s'exprimer). Et il n'y en a ni à l'échelle de l'univers, ni à l'échelle de la chose la plus infime puisque tout est « appelé » à s'insérer dans une structure ou dans une forme. Chacun de ces types d'existence n'accède à sa vérité que dans le type supérieur. Le plus haut, celui qui fait apparaître le sens (pris dans son acception restreinte et propre), est donc aussi celui qui parfait tous les autres.

Cependant ces thèses s'écartent d'un véritable hégélianisme, voire de toute nuance de pensée idéaliste. Il n'est pas question de promouvoir, d'une manière ou de l'autre, la réduction des diverses modalités de l'expérience au seul élément de la pensée, élément qui ne tiendrait que de lui-même et dont les autres modalités seraient finalement indiscernables.

Pour Merleau-Ponty — et nous voici en pleine phénomé-

nologie husserlienne — toute conscience est *transgression d'elle-même*. Certes, cette transgression ne s'arrête pas — ainsi qu'il arrive pour la forme animale — à une sorte d'extase. Certes, on doit la décrire comme une « reprise » et une « réfection » de ce vers quoi elle se transgresse. Certes encore, cette reprise et cette réfection — qu'on dira aussi perception, travail, intellection — amènent le réel auquel nous sommes constitutionnellement ordonnés à sa vérité, c'est-à-dire à une perspective telle que tout — par nous — puisse être offert et intérieur à tout, et, d'un même coup, moi-même à moi-même et chacun de nous à tous les autres. Mais — et c'est ici le virage décisif — une telle perspective n'est pas unique, mais au contraire infinie — et sans que, de plus, aucune, prise isolément, soit jamais absolument instituée. Ce qui ruine décisivement toute possibilité de savoir absolu comme aussi tout droit à présenter cette montée — cette phénoménologie — comme une marche vers la possession de l'esprit par lui-même, en lui-même.

La primauté du sens, partout affirmée, doit donc s'interpréter sur le mode husserlien bien plus que sur le mode hégélien. L'intentionnalité — c'est-à-dire le rapport de transgression constitutif de la conscience et de l'existence humaine [3] est insurmontable et irrécupérable. Son lieu originaire est la perception [4]. Ses autres instances sont à comprendre comme des modalités du rapport intentionnel instituées sur la perception et à partir d'elle. A cet égard, les descriptions que nous avons tenté de donner de la forme physique et de la forme vitale, et qui sont infra-perceptives, résultent d'une interprétation du savoir scientifique, qui lui-même n'est susceptible de s'élaborer que sur le fondement de la perception. Il n'y a donc jamais aucun sens à contester celle-ci au nom de celui-là. C'est à ce propos et en cette acception limitée que Merleau-Ponty a écrit que la nébuleuse de Laplace ne se trouve pas derrière nous mais devant nous dans le monde culturel de la science; dans le même contexte encore qu'il a dit de la phénoménologie, avec un non moindre scandale pour

4. C'est du reste ce rapport de transgression qui empêche qu'on puisse traiter la conscience en domaine séparé, et impose l'élargissement de sa problématique à l'ordre du comportement et de l'existence.
4. Cette thèse se trouve déjà explicitement au centre du premier ouvrage de Merleau-Ponty. Cf. S.C. p. 193-195.

ceux qui le critiquent sans être capables de le lire, qu'elle était d'abord « le désaveu de la science ». Il faut entendre par là que la science n'est pas un *récit* qui tendrait contradictoirement à nous faire coïncider avec l'en-soi « tel qu'en lui-même l'éternité le change » mais une *explication* (et une explication d'un certain type), et qu'à ce titre elle s'intègre tout entière au monde du sens, et qu'elle se trompe sur elle-même en risquant de nous tromper si, parlant de ce qui est avant tout discours, elle feint d'oublier qu'elle en discoure. Rien n'*est* avant le discours et toute compréhension est une compréhension de l'être structurée selon les moyens d'élaboration propres à l'unique « étant » signifiant, sur le fondement des discours déjà constitués (les divers langages), tous enracinés dans l'ouverture originelle de la perception.

On aurait tort de banaliser ces propos en les ramenant aux vieilles objections que les sceptiques tirent du solipsisme, de la vérité relative ou de l'impensable au-delà de la pensée. Il ne s'agit pas de cela. Il ne s'agit ni de la conscience fermée sur elle-même, ni de la solitude d'*ego*, ni des mots qu'on n'est jamais sûr d'entendre comme les entend le partenaire. Car enfin nous n'arrêtons pas de parler et il arrive qu'il nous en cuise de dire n'importe quoi à n'importe qui. Il s'agit de l'humanité, qui fait le seul monde possible. L'homme est le seul être (étant) qui révèle et toute « révélation » — par quoi justement *le* monde apparaît — s'origine dans notre coexistence effective avec les choses. Tout point de vue qui traite des choses selon le sens qu'elles auraient pour elles-mêmes et hors de notre existence — ce qui est le savoir scientifique — est donc abstrait et partiel. Cette abstration est aussi légitime que nécessaire et féconde. Elle devient la mythologie du scientisme dès qu'elle oublie ou nie sa nature d'abstraction.



Cependant, Merleau-Ponty n'a jamais été, simplement, un husserlien. Ses réserves et les remaniements qu'il apporte à la phénoménologie, déjà apparents dans ce qui précède, deviendront explicites — encore qu'avec cette discrétion dont le philosophe ne se départissait pas plus que l'homme — dans la *Phénoménologie de la Perception*. Il ne veut ni du

moi transcendantal ni du spectateur impartial. Le premier réintroduit tôt ou tard toutes les difficultés qu'il avait à charge de résoudre. Le second manque de bonne foi philosophique puisqu'il porte atteinte à une condition humaine que, par ailleurs, le philosophe tient pour insurmontable. Mais comment interpréter Husserl sans recourir à eux? Et comment, d'autre part, se poster, au-delà de toute « réduction », en une « sphère d'appartenance » antérieure à tout rapport vis-à-vis d'autrui, puisqu'on ne pourra décrire cette sphère d'appartenance qu'en usant d'un langage où la marque d'autrui est partout, qu'elle ait pour charge d'en être l'origine, la destination ou le simple maintien?

Il n'est pas sûr que la *Phénoménologie de la Perception* fournisse une réponse absolument explicite à toutes ces questions. Mais il n'y a aucun doute que l'auteur les y a clairement discernées, qu'il dispose de tous les matériaux nécessaires à leur solution et, encore, qu'il sait et qu'il dit quelles solutions sont ou seraient simplement illusoires.

En particulier, Merleau-Ponty amorce sa réflexion sur un point où les incertitudes husserliennes sur le « monde », la « mondanité » et ce qu'il faut entendre par eux, sont déjà dépassées. Ceux-ci ne seront pas dépouillés d'une opacité qui leur est consubstantielle comme au lieu de notre vie, mais ils ne seront pas non plus obtenus par sommation de tout ce qu'ils contiennent. On exercera à leur endroit une analyse de sens et de structure qui ne se bornera pas à n'être qu'un édifice ou un amalgame de significations. La suspension de l'attitude naturelle ne délivre pas de toute inhérence, ne lève pas tout horizon. Il ne s'agit donc pas seulement de « regard » et d' « essences ».

Ce primat radical, insurmontable, que l'*être-au*-monde impose à la méditation du philosophe nous ramène encore une fois à Heidegger. Merleau-Ponty a toujours accepté la double et profonde mutation — qui est aussi un approfondissement — que la ligne de pensée phénoménologique a connue en passant de Husserl à Heidegger : l'inhérence totale du *cogito* à une facticité dont il *est* et a toujours-déjà-été absolument inséparable; l'identification de cet être-au-monde à une compréhension implicite de l'être en quoi consiste ultime-

ment l'humanité de l'expérience [5]. Cependant, il s'en faut de beaucoup que Merleau-Ponty se soit jamais tenu pour un heideggerien; sur les deux thèses que je viens d'avancer les différences entre eux sont considérables.

Le refus, chez Heidegger, de la subjectivité au sens classique, de la conscience comme « monde intérieur » — à quoi mène directement la doctrine husserlienne de l'intentionnalité, — ne s'est jamais élargi ni dans *Sein und Zeit*, ni dans les œuvres ultérieures, en une analyse intentionnelle de la sensibilité ou de la corporéité. Pour Heidegger, l'inhérence de l'être-là (*Dasein*) est, telle qu'il la décrit immédiatement, une présence à un monde ouvré, que cette œuvre soit celle de la main, du langage ou de l'art. Et, certes, nous le savons, Merleau-Ponty ne pense pas autrement et il n'aurait sans doute pas récusé ce que Heidegger a dit de la τέχνη. Mais il reste que ce moment originel et original que l'on nomme *sentir* — en ce qu'il a aussi, à sa manière, de passif (et à quoi sur un autre plan Husserl demeura toujours si attentif) — n'a jamais reçu de la part de Heidegger le traitement auquel il a droit, et que Merleau-Ponty ne se lasse jamais d'élaborer. Ici encore, la *Phénoménologie de la Perception* est un livre inépuisable. Il est probable que l'admiration que Merleau-Ponty nourrissait pour Goldstein a eu sur ce point un rôle décisif — bien que cette affinité témoigne déjà elle-même de la profondeur de cette exigence. On ajoutera d'ailleurs que l'effort de Merleau-Ponty à dégager le sens de la sensibilité et du sensible dépasse en étendue et en portée celui de Goldstein puisque celui-ci n'étudie le « sens du sens » qu'en tant qu'il aboutit à la constitution d'un *organisme* humain, au lieu que le philosophe doit le considérer sous la dimension de ses futures et capitales métamorphoses, en tant qu'il sera vérité, parole, peinture, rite...

A ce propos, Merleau-Ponty devait du reste entreprendre sur une manière capitale une évolution qui le conduisit au-delà des thèses de la *Phénoménologie de la Perception* pour le mettre même — sans qu'il nous le dise — en opposition avec

5. L'apparente opposition de ces deux thèses se résout dans la notion de temporalité, de la conception de l'existence humaine comme temporalisation. Nous n'en parlons pas puisque sur ce point la position de Merleau-Ponty, à part quelques nuances, est celle de toute phénoménologie.

Goldstein. On sait que celui-ci se montre dans *La Structure de l'Organisme* très réticent envers Freud, n'acceptant qu'une conception fonctionnelle de l'inconscient. C'est aussi — avec des nuances — celle qu'on trouve dans la *Phénoménologie de la Perception*, corrigée peut-être par la lecture de Politzer. « La sexualité n'est donc pas un cycle autonome. Elle est liée à tout l'être connaissant et agissant, ces trois secteurs du comportement manifestent une seule structure typique, *elles sont dans un rapport d'expression réciproque*[6]. Nous rejoignons ici les acquisitions les plus durables de la psychanalyse[7]. » Or, le fait que l'inconscient ait un sens et possède la structure d'un langage, le fait qu'il y ait un rapport de signification entre la connaissance, l'action et la sexualité, n'implique pas, d'autre part, qu'il s'agisse avec elles d'une seule structure et qu'il n'y ait entre elles qu' « un rapport réciproque d'expression ». Freud s'éleva même explicitement contre cette interprétation restrictive de sa doctrine. Merleau-Ponty s'en est plus tard avisé. Il ne cessa jamais de s'intéresser à la théorie psychanalytique, les travaux de son ami Jacques Lacan constituant un moteur essentiel de cet intérêt. « Une philosophie peut-être plus mûre et aussi la croissance de la recherche freudienne..., nous feraient aujourd'hui exprimer autrement les rapports de la phénoménologie et de la psychanalyse, la philosophie implicite de la psychanalyse elle-même, — et nous rendraient pour finir moins indulgent pour nos premiers essais que le Dr Hesnard veut bien l'être », écrit-il en 1960, dans sa préface au livre que cet auteur a consacré à *L'Œuvre de Freud*[8]. La différence, c'est que Merleau-Ponty souligne à présent la survivance en nous d'une « archéologie » non pas insensée mais pourtant irréductible. L'inconscient s'exprime mais sans être simplement convertible et *a fortiori* soluble dans le conscient et dans les tâches du conscient. A dire vrai, il se peut qu'en y insistant Merleau-Ponty se fasse tort à lui-même. Lorsqu'il voit que la phénoménologie et la psychanalyse « s'accordent justement pour décrire [l'homme] comme un chantier, pour découvrir, par-delà la vérité de l'immanence, celle de l'Ego et de ses actes, celle de la conscience et

6. Souligné par nous.
7. *Phénoménologie de la Perception*, p. 184.
8. Page 7.

de ses objets, des rapports qu'une conscience ne peut soutenir : notre rapport à nos origines et notre rapport à nos modèles »[9], il reprend un motif phénoménologique qui a *toujours* été le sien, puisqu'il a toujours refusé la coïncidence effective de la conscience avec soi, l'intériorité achevée et que dès les premières pages de la *Phénoménologie de la Perception* il loue le dernier Husserl d'avoir distingué radicalement l'intentionnalité qui s'exerce de l'intentionnalité qui se thématise. Simplement, il n'avait pas aperçu, en ce premier temps, ce que cette archéologie conserve d'invincible et pourquoi la compréhension de la maladie, par l'autre ou même par soi, n'est pas sa guérison. C'est à quoi, comme nous tous, il est parvenu « à mesure qu'on lit, qu'on se reporte à soi et que les années passent »[10].



Venons-en maintenant au second thème où s'articule la « situation » de Merleau-Ponty relativement à Heidegger, celui de la compréhension de l'être.

Bien que l'expression ne lui soit guère familière, on ne forcerait pas sa pensée en disant que pour Merleau-Ponty aussi la compréhension implicite de l'être caractérise en propre l'étant humain, que les péripéties de cette compréhension tissent la trame dernière de l'histoire puisqu'elle fonde notre historicité — encore qu'ici nous aurions à noter nuances et réserves —, que l'explicitation de cette compréhension implicite est la tâche même du philosophe. On pourrait certes commenter l'œuvre entière de Merleau-Ponty comme un effort de mettre au jour ce que nous avançons effectivement, encore qu'implicitement, comme l'être du perçu, l'être de l'objet pensé par l'entendement, l'être du sensible et du social et, par relation dialectique, de l'étant qui perçoit, pense, sent ou coexiste. Et même il signale en toute occasion les risques et parfois les chances qui s'offrent lorsque le savant, le psychologue, l'artiste, le politique, le psychanalyste, en édifiant leur œuvre, croient, à tort, vérifier en elle une certaine « conception » de l'être que, par ailleurs, une « philosophie » ambiante

9. *Ibidem*, p. 9.
10. *Ibidem*, p. 6.

ou spontanée leur a inspirée et dont ils pensent user comme d'un « concept opératoire »[11], alors que celui dont témoigne effectivement ce qu'ils ont fait est en vérité tout autre.

Et Merleau-Ponty ne s'accorde pas moins avec Heidegger s'il faut constater ou affirmer que ces thèses délivrent pour toujours le philosophe des crúcifiantes apories que propose à Hegel et aux hégéliens la nécessité d'une « fin de l'histoire ». Comment une fin de l'histoire serait-elle concevable si la compréhension de l'être est elle-même inépuisable? Et elle l'est puisque cette compréhension se greffe sur un rapport à l'étant qui dépend — pour le moins — d'une libre initiative de l'homme. Comme Heidegger, Merleau-Ponty pense que le comportement de l'homme relativement à l'étant est susceptible de se modifier au cours de l'histoire, chacune de ces modalités impliquant une certaine compréhension de l'être qui, explicitée, donne le branle à un nouveau rapport ontologique, réclamant à son tour une nouvelle ontologie, sans que jamais l'homme puisse rejoindre ou parfaire son être dans une intellection de l'être qui épuiserait toutes les manières possibles d'être à nous-mêmes, à autrui, aux choses, au monde. L'illusion de la fin de l'histoire et celle du savoir absolu sont un seul et même mirage.

Seulement, ces thèses dont la littéralité se retrouve chez l'un et l'autre ne peuvent s'y entendre selon une acception identique, s'insérant pour chacun en des contextes sur plusieurs points non comparables.

C'est que, d'abord, dans les œuvres de Merleau-Ponty que nous avons pu lire, ces thèses signifient l'immanence radicale de l'homme et de l'être — il parle de « la métaphysique dans l'homme » — en ceci du moins que l'être de l'homme et l'être des choses se constituent aux divers niveaux d'échange qui se nouent et se développent entre les autres étants, le monde et nous-mêmes.

Il est vrai que je dois ici faire une parenthèse dont je ne puis malheureusement préciser la portée. Souvent, au cours de nos conversations de ces dernières années, j'ai eu le sentiment que Merleau-Ponty se rapprochait progressivement du Heidegger actuel. Quelques passages, plus allusifs qu'expli-

11. Expression que nous empruntons à E. Fink.

cites, de son dernier article, *L'Œil et l'Esprit*[12], confirment nettement cette opinion. Il est pourtant impossible de saisir exactement la mesure de cette évolution et de voir comment elle s'articule sur les positions que nous décrivons. Il est probable que lui-même demeurait incertain, ce dont témoignent les incessants remaniements qu'il apportait au travail qui fut l'œuvre de ses dernières années, et que peut-être nous ne connaîtrons jamais. Je ne puis donc parler que de ce qu'il a écrit, en essayant de nuancer mon propos.

L'histoire de l'être est donc intrinsèque à la *rencontre* de l'homme et des choses, sans que, bien entendu, ceci implique le moins du monde une immanence de la réalité à nous-mêmes. La distinction de l'être et de l'étant n'est pas reniée mais limitée : elle est l'histoire et le devenir d'une compréhension *et elle n'est que cela.* Ce qui va entraîner un double conséquence où se marquera toute la distance qui sépare Merleau-Ponty de Heidegger.

Premièrement, reconnaître que l'histoire de l'homme est dans son tréfonds, l'histoire de sa compréhension de l'être n'équivaut nullement à faire reposer cette compréhension sur elle-même. L'être n'étant pas une instance *absolument* différente des étants, notre compréhension de celui-ci *s'enracine dans les rapports ontiques des étants entre eux,* selon des modes de complication et d'implication divers et corrélatifs des niveaux de ces étants. Cela veut dire concrètement que, dans l'histoire de l'homme, même s'il était permis de la décrire ultimement comme une histoire de la compréhension de l'être, *un primat relatif* (peut-être ou sûrement limité à certains stades de développement) *du biologique ou de l'économique* est non seulement pensable mais nécessaire.

Deuxièmement, cette façon d'entendre la compréhension de l'être semble exclure toute apparence d'autonomie de l'Etre. Le rapport de l'homme à l'être ne peut être interprété ni comme un don que l'Etre ferait ou refuserait à l'homme, ni comme un dialogue de l'un et de l'autre, si toutefois un tel dialogue implique que l'on confère à l'être un quelconque pouvoir d'initiative.

Or on sait bien que Heidegger tient ces thèses pour inacceptables. La différence de l'ontique et de l'ontologique, de

12. *Art de France,* pp. 187-208, 1961.

l'étant et de l'être est pour lui absolue, encore que *développée* dans une dialectique de corrélation. L'exercice de cette différence est la condition même et la substance de *toute* ontologie, de *toute* philosophie authentique. On ne peut donc imaginer, sous cette perspective, que des rapports ontiques puissent *comme tels* engendrer un rapport ontologique, voire même se refléter en celui-ci. Si Heidegger répète en toute occasion (de la *Lettre sur l'Humanisme* à *Identité et Différence*) que l'Etre ne se manifeste à nous que dans les étants, il affirme aussi — et avec une force qui n'a cessé de croître — que l'Etre est un partenaire qui s'offre ou se dérobe « librement » à nos prises. Ce qui comporte, pour le moins, cette conséquence capitale que les hommes ne font pas simplement eux-mêmes, ni seuls, leur propre histoire.

***

Ce qu'on vient de dire montre aussi à quel point une discussion de la conception marxiste de l'histoire et de l'homme était en quelque sorte inscrite d'avance dans la pensée de Merleau-Ponty. Elle apparaît dès la *Phénoménologie de la Perception* et n'a jamais disparu de son horizon philosophique — sans peut-être y avoir subi les bouleversements qu'une lecture trop marquée par les événements fait d'abord imaginer.

Nous ne prendrons pas la peine, d'abord, de prouver que sur plusieurs points fondamentaux on trouve chez Merleau-Ponty un sens plus aigu de la vraie pensée marxiste que chez certains théoriciens du mécanicisme scientiste qui eurent à cœur — sans toujours persévérer — de défendre Marx contre lui.

Comme Marx, Merleau-Ponty éclaire et souligne, à tous les niveaux de réalité, la structure dialectique des échanges et des rapports qui se développent puis s'instituent entre l'homme et la nature aussi bien qu'entre les hommes eux-mêmes. Comme Marx, il dit que le sens de ces rapports, pour atteindre à sa vérité et être vraiment compris, suppose, finalement, l'explicitation intégrale de l'expérience. Aucune philosophie n'est, moins que la sienne, menacée par la « réification » et le « fétichisme ». Nous l'avons en particulier vu découvrir et traquer partout les survivances et les déguise-

ments du chosisme. Et même, sa dialectique ne refuserait pas absolument de se nommer matérialiste : car il est exact — d'une manière — que les hommes « font » la vérité et qu'ils la font par l'exercice d'un comportement qui ne dépouille jamais une intention en son origine radicalement pragmatique; vrai encore, que le sens, s'il ne peut jamais être modifié que par le sens, ne s'établit et ne s'institue que sur et à partir d'un soubassement réel apte à le recevoir; vrai, enfin, que le sol des rapports interhumains se situe dans le travail en vue de la maîtrise sur la nature. Cela veut dire, comme chez Marx, qu'il faut exclure toute dérivation causale des superstructures depuis l'infrastructure mais aussi qu'on ne doit espérer ni changer ni comprendre un individu ou une société sans changer ou comprendre, d'abord, ses « conditionnements ». Il s'ensuit que la vérité des uns comme des autres est à chercher non dans ce qu'ils disent d'eux-mêmes mais dans ce qu'ils font — et cela parce qu'elle s'y constitue et s'y manifeste en premier lieu voire uniquement, ces propos ne s'éclairant et n'éclairant que comme *éléments réels* de la praxis. Autant de thèses communes avec Marx, parmi beaucoup d'autres à peine moins importantes.

On en dira même davantage. Quand Merleau-Ponty affirme que les hommes sont entièrement à l'origine de leur propre histoire et que celle-ci ne peut s'assigner d'autre mobile immanent que la poursuite d'une reconnaissance universelle de l'homme par l'homme — sous peine de n'en avoir aucun — il se place encore dans la tradition de Marx et, sans doute, avant lui, du jeune Hegel. Cependant, comprises *ensemble,* ces thèses impliquent que la réalisation de cette fin (de ce but) n'est jamais achevée, qu'elle ne se poursuit pas fatalement, qu'il dépend de chacun et de tous de l'instituer, de la compromettre, de la rendre impossible, pour un temps ou pour toujours. Et, enfin, puisqu'il n'y a de vérité acquise que du tout — c'est-à-dire aucune vérité jamais *absolument* acquise, — les détours éventuels, les avances et les reculs ne peuvent s'apprécier — au delà de certaines déviations ou progrès immédiatement manifestes — qu'avec un risque insurmontable de démenti. Ces conséquences, exposées dès l'époque d'*Humanisme et Terreur,* n'ont jamais été reniées; elles signifient en définitive que toute affirmation sur le sens de l'histoire prend aussi la forme d'un pari mais que ce pari seul est

raisonnable. Il ne manque pas d'interprètes pour soutenir que telle était aussi la pensée de Marx.

Il n'empêche pourtant que Merleau-Ponty n'est pas plus marxiste que nous n'aurions à le dire hégélien, husserlien, heideggerien. Ou qu'il l'est tout autant et de la même manière, c'est-à-dire à sa façon et en réclamant qu'un auteur classique nous soit un guide et non une bible. Même si *Les Aventures de la Dialectique* dessinent relativement à l'ouvrage cité plus haut une évolution dont l'histoire subséquente marque peut-être le bien-fondé plus que les chances d'erreur, il resterait que déjà *Humanisme et Terreur* prend à l'égard de Marx une distance essentielle.

Il y a, en effet, une forme fondamentale et toute particulière d' « optimisme » marxiste que Merleau-Ponty n'a jamais partagée. Certes, le terme d' « optimisme » a le tort d'être vague et sentimental, d'évoquer son contraire, qui a les mêmes défauts et ne s'appliquerait certes pas mieux — il s'en faut — à Merleau-Ponty. Pourtant ce qu'on entend ici en parlant d' « optimisme » marxiste est fort précis. On devra, pour l'expliquer, revenir un moment à nos réflexions sur « la fin de l'histoire ». Pour Marx, l'obtention de la reconnaissance universelle dans la société sans classes équivaut à la suppression (au sens hégélien d'*Aufhebung*) de toute problématicité de l'existence, puisque cette reconnaissance surmonte définitivement toute scission des individus en « sujets » et en « objets » de l'histoire. Evidemment, Marx s'est peu étendu sur les conséquences « humanistes » de l'avènement du socialisme, craignant d'atteler la charrue devant les bœufs. Il n'en reste pas moins que, la philosophie se réalisant dans sa destruction, la liberté et le bonheur humains se trouvent soustraits à toute ambiguïté. Or, il faut affirmer, contre Marx, qu'il est contraire à la condition de l'homme que celui-ci puisse, jamais, se rejoindre lui-même absolument. Ceci ne signifie pas que l'écart, toujours renaissant, qui le sépare de lui-même, doive forcément, comme ce fut le cas jusqu'ici, fournir le fondement d'une exploitation de l'homme par l'homme, d'une division de la société en classes, d'une division des sociétés en peuples colonisateurs et colonisés. Mais cela signifie que l'homme ne se supprimera jamais comme « idée historique » au profit d'une « espèce naturelle », fût-elle parfaite. C'est

pourquoi toute notion de « fin de l'histoire » est, relativement à l'homme, contradictoire. Notre existence est et ne peut être qu'une perpétuelle mise en question de soi. C'est même, ces temps-ci, ce qui arrive au marxisme et à l'existence marxiste. La liberté, la force, le bonheur, l'amour et la mort ne sauraient dans aucune forme d'être-en-commun se dépouiller de toute ambiguïté, et pas davantage la reconnaissance de l'homme par l'homme. C'est pourquoi la philosophie doit bien, et contre Marx encore, revendiquer son droit à se présenter en instance autonome. Qu'elle ait parfois mésusé de ce droit, que ce mésusage prenne souvent l'apparence — ou ait été ici et là vraiment — une fatalité, ne le prescrit pas. Le marxisme, comme Hegel l'a montré de toute philosophie classique et comme Marx l'a montré de Hegel, « *n'est certainement plus vrai dans le sens où il se croyait vrai* ». Si le marxisme tenait cette précarité de tout ce qui donne sens à l'existence pour une ultime aliénation, il faudrait dire que la condition humaine est l'aliénation même. Mais cette proposition est absurde puisqu'au sein de notre histoire aucune puissance souveraine n'est là, qui vienne, par opposition à elle-même, qualifier « aliénée » cette condition dans ce qui fait sa substance même. De notre condition aussi, en définitive, nous établissons le sens. Une société ou l'humanité seront au bout non de leur histoire mais de leur préhistoire lorsqu'une possibilité sera donnée à chacun de l'instituer pour lui-même et librement. La faute du marxisme est d'attendre de cette liberté la liquidation du problème de cette institution.

« Notre temps peut décevoir chaque jour une rationalité naïve : découvrant par toutes ses fissures le fondamental, il appelle une lecture philosophique. Il n'a pas absorbé la philosophie, elle ne le surplombe pas. Elle n'est ni servante ni maîtresse de l'histoire. Leurs rapports sont moins simples qu'on ne l'avait cru : c'est à la lettre une *action à distance*, chacune du fond de sa différence exigeant le mélange et la promiscuité. Nous avons encore à apprendre le bon usage de cet empiétement — et notamment une philosophie d'autant moins liée par les responsabilités politiques qu'elle a les siennes, d'autant plus libre d'entrer partout qu'elle ne se substitue à personne, qu'elle ne *joue* pas aux passions, à la politique,

à la vie, qu'elle ne les refait pas dans l'imaginaire, mais dévoile précisément l'Etre que nous habitons[13]. »

***

Telle serait, esquissée à grands traits, la « situation » philosophique de Merleau-Ponty. Elle relève bien plus de ce que les Allemands nomment le « philosophieren », le philosopher, que d'une philosophie constituée. La pensée de cet homme résolu élevait le refus obstiné du « oui ou non » à la dignité de l'acte philosophique par excellence. Une réflexion perd sa vertu, une tradition sa vigueur, un problème sa fécondité dès qu'ils en viennent à buter sur les couples classiques des oppositions tenues pour insurmontables. On n'aurait rien compris à son œuvre ni à sa personne si l'on ne voyait que cette ambiguïté était faite d'une extraordinaire rigueur et d'un mépris total de l'éclectisme et du compromis. C'est qu'il prenait absolument au sérieux l'exigence phénoménologique qui assigne au philosophe l'élucidation de l'expérience humaine dans son ensemble. L'idée de la perception comme fondement et instance ultime de cette expérience n'a jamais été pour lui une adhésion à une forme quelconque d' « empirisme » selon les sens historiques de ce terme, mais la volonté d'élucider, à partir de notre origine effective, la genèse et la généalogie réelles de tous les régimes de l'existence, et le souci de ne pas l'éclairer sous un faux-jour en projetant sur cette totalité la lumière de vérités et de principes qu'elle tire à bon droit de certains de ses secteurs, de quelques-unes de ses attitudes. C'est pourquoi ce philosophe de la rationalité, cet homme raisonnable — je crois qu'on peut lui appliquer cette épithète que toute son œuvre a recréée — n'arrêtait pas de combattre le rationalisme; c'est pourquoi cet esprit scientifique et informé des sciences, tenait le scientisme pour une aberration redoutable dont il dénonçait partout les séquelles. Par un paradoxe apparent et qu'il a tout fait pour détruire : c'est sa vocation du concret qui l'a rendu philosophe. On s'en avise jusque dans son style et sa manière si particulière d'être précis, rigoureux, d'aller au fond, sans rien omettre de ce qu'il faut dire mais aussi éloigné de la négligence et du laisser-aller que de

13. *Signes*, p. 20.

la sécheresse et de la méticulosité. Il avait, nous dit-on, « un certain ton qu'il était le seul à faire entendre ». « Il parlait en effet comme personne ce style métaphorique, animé, du discours philosophique contemporain, celui d'une pensée dynamique consciente de son rythme [14]... » C'est qu'il avait compris la différence de moyens qu'exige le nouvel angle de visée du philosophe et que, plus qu'aucun autre, il disposait des talents sans lesquels cette mutation mettrait en péril la philosophie qu'il faisait vivre et rayonner.

Que deviendrons-nous sans lui? C'est Paul Ricœur qui a écrit : « Cette mort, plus improbable qu'aucune, avait, au sens littéral, *coupé la parole* [15]. »

Alphonse de WAEHLENS.

14. *La Nouvelle Revue Française*, pp. 1 118-1 119, 1er juin 1961.
15. *Esprit*, p. 1 115, juin 1961.

Jean Wahl.

CETTE PENSÉE...

La philosophie de Maurice Merleau-Ponty, philosophie de l'Immanence. « La philosophie qui dévoile ce chiasma du visible et de l'invisible est tout le contraire d'un survol. Elle s'enfonce dans le sensible, dans le temps, dans l'histoire, vers leurs jointures; elle ne les dépasse pas par des forces qu'elle aurait en propre, elle ne les dépasse que dans leur sens » (*Signes,* p. 30) ; et encore : « Elle ne tient pas le monde couché à ses pieds; elle n'est pas un point de vue supérieur. Le philosophe immergé dans le sensible par son corps, lui-même visible », c'est ainsi que dans les pages sur l'Œil et l'Esprit, il continue sa méditation. (*Œil et Esprit,* p. 188.) Mais peut-être ne serait-il pas satisfait — et j'écris cet article en l'interrogeant du regard, en interrogeant son regard — car il nous dit : « Cet extraordinaire empiétement auquel on ne songe jamais assez, interdit de concevoir la vision comme une opération de pensée, qui dresserait devant l'esprit un tableau ou une représentation du monde... Un monde de l'immanence et de l'idéalité » (*Œil et Esprit*). L'immanence par quoi je le caractérisais n'est aucunement une immanence d'idéalité; et ce n'est qu'avec précautions qu'on pourrait l'appeler une immanence d'intériorité. Car nous verrons peu à peu qu'il faut dépasser l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur.

Donc sa considération est tout le contraire de celle de Berkeley, et même de Descartes et même d'Alain. Il faut rompre le cercle enchanté de la représentation.

L'espace de Descartes est vrai premièrement, mais secondement il est faux : « Comme les ontologies classiques, celle-ci érige en une structure de l'Etre, certaines propriétés des êtres... Vraie dans ce qu'elle nie et fausse dans ce qu'elle affirme. Il fallait d'abord idéaliser l'espace, concevoir cet être parfait en son genre, clair, maniable et homogène, que la

pensée survole sans point de vue... Son tort était de l'ériger en un être tout positif, au-delà de tout point de vue, de toute latence, de toute profondeur, sans aucune épaisseur vraie — au fond, c'était une dernière métamorphose de l'être parménidien : « Espace sans cachette (« c'est donc l'alètheia ») qui en chacun de ses points est ni plus ni moins ce qu'il est... L'espace est en soi, ou plutôt il est l'en soi par excellence, sa définition est d'être en soi... L'espace est l'évidence du où » — la sphère parménidienne s'est dépliée. « Partout égal à soi, homogène. » (*Œil et Esprit,* p. 196.) Nous reconnaissons l'être de Parménide. Resterait à se demander si plus que chez Parménide cet être peut être pensé sans la pensée de l'être; cet être n'est d'ailleurs pas tellement en soi, chez Descartes, qu'il n'ait besoin et de mon âme pour le penser et de Dieu pour le faire.

Il est curieux d'observer l'admiration amusée avec laquelle, dans l'étude dont nous parlons, Merleau-Ponty parle de la science, de la conception allègre, activiste de la science, ingénieuse, désinvolte (*Œil et Esprit*, p. 187-188) — mais nous savons et il savait où nous mène ce déferlement d'abord joyeux du principe de la technique, comme dit Heidegger « Il engorge les routes et les villes, il détruit les formes classiques de l'établissement humain ». Il faut dire aussi comme il était frappé des ingénieux arrangements de l'univers opérés par l'homme, de toutes les constructions de l'esprit humain.

Mais c'est sans doute cette sorte de mauvaise humeur contre l'alacre allégresse de la science, qui explique en partie que dans les dernières pages que nous ayons de lui, il se tourne vers l'art : « Ce que le peintre veut est en deçà des buts et des moyens, et commande de haut toute notre activité utile. » (*Œil et Esprit,* p. 208.)

Reconnaîtrons-nous, d'ailleurs, cette science gaie (non gaie science) sous la psychanalyse et le culturalisme décadent (*Œil et Esprit*, p. 187), derrière la pensée opérationnelle, « fondamentalement hostile à la philosophie comme pensée en contact »? C'est contre elle, contre l'information esthétique des cybernéticiens et l'usage des groupes d'opérations mathématico-physiques que « la philosophie se maintient, s'enfonçant dans cette dimension du composé d'âme et de corps, du monde existant et de l'être abyssal ». (*Œil et Esprit*, pp. 198, 208.)

Au-delà du monde existant, il y a un monde brut ou préexistant (*Œil et Esprit*, p. 200).

« Même la science apprend à reconnaître une zone du fondamental » peuplée d'êtres épais, ouverts, déchirés, dont il n'est pas question de traiter exhaustivement.

Que sera-ce quand nous regarderons l'histoire? « Nous ne parlons même pas des hasards et de l'imprévu. » (*Signes*, p. 7.) L'histoire est-elle réellement pensable? Sans doute, il semble bien que le marxisme soit resté pour lui, au moins théoriquement, beaucoup plutôt en théorie de la théorie, qu'en pratique de la praxis, une matrice d'expériences intellectuelles et historiques. (*Signes*, p. 15.) Mais bien des marxistes ont eux-mêmes finalement admis qu'il y a plus d'un foyer de l'histoire, plus d'un plan de référence, plus d'une source de sens. Le marxisme voulait au fond être l'opération de l'histoire mise en mots (*Signes*, p. 18). A vrai dire on pourrait discuter cette critique très kierkegaardienne du marxisme; mais du moins reste-t-il que le marxisme n'a pas complètement vu ce que nous pourrions appeler en nous inspirant de Merleau-Ponty, l'être polymorphe de l'histoire.

A propos du cas de Nizan, il écrit : « Hélas, l'histoire de Nizan qu'il (Sartre) nous raconte ensuite, nous montre qu'il n'est pas si facile de trouver les vraies causes. » Nizan était bien complexe, et disons, polymorphe.

C'est sans doute un peu mythiquement qu'il parle, en haut de la page 10 de *Signes*, du surmoi de l'histoire. Que pourrions-nous d'ailleurs savoir de lui, sinon que s'il a une douceur, ce surmoi, comme le dit Freud, c'est l'humour. Mais cela encore est mythique — « L'histoire à l'état naissant est songe ou cauchemar. » (*Signes*, p. 7.) Y a-t-il vraiment une membrure de l'histoire? Nous pourrons ne le savoir qu'après.

Que faut-il penser de ces décisions sourdes de l'histoire, dont parle *Signes*, p. 16? « Elle désamorce ou embaume certaines doctrines, les transforme en messages ou en « pièces de musée ». Il y en a d'autres, qu'au contraire, elle maintient en activité, parce qu'elles restent parlantes, au-delà des énoncés, des propositions, intermédiaires obligés pour aller plus loin. » Il y aurait donc une histoire invisible — et juste, il faut l'espérer, comme il y a d'après d'autres, une Eglise invisible et juste. — Il y aurait un mouvement en acte de l'histoire (*Signes*, p. 17), tandis que le marxisme est une vue de

l'histoire. Que le marxisme soit une vue de l'histoire, cela ne fait pas de doute pour moi; mais qu'est-ce que le mouvement en acte de l'histoire, sinon un mouvement que l'on ne peut voir que quand il n'est plus en acte, un mouvement qui, quand il est en acte, ne peut se voir?

Il y aurait de silencieuses promotions de l'histoire prévues par des doctrines, en tant qu'elles restent parlantes (*Signes*, p. 16).

Et d'un point de vue moral, n'avons-nous pas à juger l'histoire? (C'est ce que demandait Léon Brunschvicg.) « L'innocence de Dreyfus n'est pas inscrite dans l'histoire au sens où elle lui fut volée... A ceux qui ont tout perdu, l'histoire ôte encore — et elle donne encore à ceux qui ont tout pris; car la prescription qui enveloppe tout, innocente l'injuste et déboute les victimes. » (*Signes*, p. 8.) Grand débat, commencé dans l'Iliade et dans Antigone, et qui se continue dans Péguy et ici dans Merleau-Ponty. S'il la condamne, c'est donc, du moins dans ce passage, d'un point de vue qu'il faut bien appeler moral. Les choses sont sans doute plus complexes. Clio tend à reprendre la parole pour juger le jugement dans ce que le « Monde » d'un de ces derniers jours appelait une « aphasie bavarde ».

Les difficultés que nous venons de soulever, — qui se sont soulevées devant nous, permettent de comprendre l'interrogation finale de l'*Œil et l'Esprit*. Peut-être n'y a-t-il que piétinement? Peut-être le temps ne va-t-il ni d'arrière en avant, ni d'avant en arrière? Peut-être n'y a-t-il que du stationnaire? Mais nous n'en sommes pas encore là.

Le livre que A. de Waelhens a consacré à Maurice Merleau-Ponty s'appelait : « Une philosophie de l'Ambiguïté. » Et, en effet, après cette Première Méditation (dont nous n'avons pas encore vu le dernier coin enfoncé dans les premières prétendues certitudes : le Grand Trompeur), ce qui vient, ce n'est nullement une philosophie des idées claires et distinctes. « S'il y a des interrogations totales, la réponse dans sa positivité ne peut l'être. » (p. 9.) Peut-être l'équivoque est-elle dans les choses? (*Signes*, p. 10.) C'est la continuation, au sein de la Seconde Méditation, de la Première, et le Malin Génie continue à s'ingénier à nous tromper.

Chacune, l'histoire et la philosophie, du fond de sa différence, exige le mélange et la promiscuité (*Signes*, p. 20). L'his-

toire invisible elle-même est maculée. Chacune, histoire et philosophie, empiète sur l'autre et il y a un bon usage de cet empiétement (*Ibid.*).

Partout « les traces se brouillent et passent l'une dans l'autre » (p. 28). Il n'y a pas d'analyse qui soit dernière, c'est-à-dire que nous assistons à un échec de l'analyse. « La culture ne nous donne jamais de signification absolument transparente, la genèse du sens n'est jamais achevée. » (*Signes*, p. 52.) Et aujourd'hui particulièrement, nous sommes dans ce qu'il appelle un état sans question, où « à toutes les échelles, des problèmes immenses apparaissent » — quand ils apparaissent.

L'important, c'est le premier instant et c'est l'instant futur; le premier instant : « La philosophie trouve dans l'instant du commencement ses plus sûres évidences. » (*Signes*, p. 7.) « Comme si la pensée, dit-il encore, ne vivait qu'à l'état naissant. » (*Signes*, p. 16.)

Les questions que se posent Husserl se rapportent à ce commencement de la recherche dont nous venons de dire l'importance. Mais ils en sont, en un sens, le tout, ajoute Merleau-Ponty, puisque la recherche, comme Husserl l'a dit, est commencement constitué.

Nous serons d'ailleurs amenés à cette question de savoir s'il y a un commencement absolu et s'il y a une fin. Les objets sont, d'après la phénoménologie, déjà constitués, et ils ne sont, d'autre part, jamais complètement constitués. « A leur égard, la conscience est toujours en retard ou en avance, jamais contemporaine. » La série des rétroréférences qui nous mènent toujours plus profond « ne saurait s'achever par la possession intellectuel d'un noème : il y a une suite ordonnée de démarches, mais elle est sans fin comme sans commencement (*Signes*, p. 209).

Mais en même temps une pensée n'est vraie, une doctrine n'est grande, que si elle est « source de sens » (p. 16), si elle reste parlante au-delà des énoncés, si elle éveille de « nouveaux échos ».

Nous comprenons dès lors que « la première vérité ne peut être qu'une demi-vérité » (*Signes*, p. 21). D'autre part nous devons tenir compte du fait qu'une doctrine, à partir d'un certain moment, acquiert ce que Merleau-Ponty appelle une vérité seconde, lorsque, même ce qu'on dit contre elle, est inspiré par elle; ce fut le cas pour le cartésianisme; et c'est le

cas pour le marxisme. « Nous disons que Marx est en train de passer à cette vérité seconde. » (*Signes*, pp. 15-17.)

Nous ne pouvons qu'essayer de voir ce que serait dans la pensée de Merleau-Ponty, la théorie de la vérité. Nous avons à dépasser une alternative qui se poserait entre le « toujours valable » et le « démenti par les faits », entre la réfutation et la justification. Nous avons à voir que l'histoire nous apporte des doctrines que l'on ne peut barrer ou oublier, même si on ne les accepte pas; à voir aussi qu'il y a des vérités manquées qui ne sont pas sans valeur. Pouvons-nous suivre Merleau-Ponty plus loin, admettre, comme il semble le faire, que le vrai et le faux ne sont pas les deux seuls modes d'existence intellectuelle? La phrase par laquelle il semble justifier cette affirmation ne nous semble pas la justifier complètement : « Même dans les sciences, dit-il, un ensemble théorique dépassé peut être réintégré dans le langage de celui qui le dépasse, il reste signifiant, il garde sa vérité. »

Il y a un domaine de la non-vérité. « Dites à la manière politique, dans ce langage qui dit sans dire, qui touche en chacun les ressorts de la colère et de l'espoir — et qui ne sera jamais la prose du vrai... » Ce membre de phrase nous montre qu'il s'agit pour lui de trouver une prose du vrai [1], d'aller au-delà de ce que Descartes appelait « l'usage de la vie » (*Signes*, p. 10).

Il nous parle de ce qui est avant toute réflexion, de ce qui a lieu, au fond comme le disait Descartes, dans la conversation, dans l'usage de la vie qu'il s'agit donc de retrouver.

Nul philosophe n'a mieux montré que Merleau-Ponty, cette tâche paradoxale du philosophe, qui se retire dans sa transcendance, sous le regard même qui va l'y chercher (*Signes*, p. 204).

Dans quelle mesure peut-on le faire sans recourir à l'entendement, c'est la question que nous pouvons nous poser en lisant cette page. Il y a du point de vue de Merleau-Ponty, bien des choses à dire en faveur de ce que nous devons appeler d'après Descartes cité par lui, « l'usage de la vie ». C'est ce qu'il dit à la page 30 [2]. « Cette philosophie qui cherche

1. Toute différente de ce qu'il appelle dans *Signes* (p. 65) la prose des sens ou du concept.

2. Et pour le langage, à la page 63 de *Signes* : Il suffit que nous nous prêtions à sa vie.

sous la science, n'est pas plus profonde que les passions, que la politique et que la vie. » Il ajoute : « Il n'y a rien de plus profond que l'expérience qui passe le mur de l'être. »

Ce que nous savons en tout cas, c'est qu'il n'y a pas « de miraculeuse adéquation ou correspondance » et c'est que, d'autre part, il faut délaisser ce qu'il appelle « une vie ponctuelle et décharnée » (*Signes*, p. 16).

Il faut trouver un rapport plus vrai avec les choses et un rapport qui ne soit pas un rapport de ressemblance, mais bien plutôt une cohésion avec soi, la présence d'un principe unique; et la peinture actuelle nous montre précisément, d'après Merleau-Ponty, une vérité qui ne ressemble pas aux choses et qui est cependant vérité.

Ce qu'il voudrait que soit fondé, c'est un humanisme de vérité. Il veut maintenir l'usage à l'idée de vérité : « Ce que nous appelons à bon droit notre vérité. » (*Signes*, p. 52.) Et souvent, en effet, l'idée de vérité revient, par exemple, dans l'article sur Machiavel : « Si nous voulons y mettre quelque vérité. » (*Ibid.* p. 270.) Et « en somme la vérité de l'action historique... » (*Ibid.* p. 273).

Sans doute, la vérité est relative. Mais une idée très intéressante de Merleau-Ponty est qu'elle est aussi relative à un irrélatif. Cette idée d'irrélativité paraît d'abord comme une interprétation de Husserl, quand il parle de « la relativité de la nature et de l'irrélativité de l'esprit » (*Signes*, p. 208). Elle reparaît avec force, à la page 211 : « Il y a là un genre de l'être, un univers avec son « sujet » et son « objet » sans pareils, l'articulation de l'un sur l'autre et la définition une fois pour toutes d'un irrélatif » de toutes les « relativités » de l'expérience sensible et qui constitue « le fait inaugural ».

Quand Merleau-Ponty parle de l'audace omnitemporelle de Husserl, c'est qu'il pense que toute recherche, en même temps qu'elle est conquête dans le temps, qu'elle est conquête temporelle, est acquisition de quelque chose qui s'applique à tous les temps. Et cela lui apparaît essentiel à la description phénoménologique de la vérité.

Aussi nous sommes en face de ce que nous pouvons considérer comme un problème. D'une part, nos vérités se rapportent à l'irrélatif sous-jacent, d'autre part, elles se réfèrent à quelque chose qui leur donne tout leur sens et qui est cet omnitemporel dont nous parlions.

Il reconnaît que « le temps nous a été donné de nous trom per plusieurs fois ». Mais il pense que « sous sa propre res ponsabilité, sans appareil, tout nu » (p. 12), et sans supposer aucune thèse préalable, nous avons, malgré toutes les ambi guïtés et les complexités, à dire un vrai qui est ambigu et complexe.

Nous parlons des linéaments d'une Seconde Méditation. Ils se voient au bas de la page 20, et à la page 21 : « Pas d'instruments ici, ni d'organes. C'est un pur : il m'apparaît que... Celui devant qui tout paraît, ne peut être dissimulé à lui-même. Il s'apparaît tout le premier. » Même nous pouvons ajouter qu'il « rayonne d'un soi » (p. 8).

Mais ce pur apparaître n'est jamais seul. D'après l'*Œil et l'Esprit,* Descartes admet un mystère de passivité. Et Merleau-Ponty reconnaît un monde brut ou préexistant. (*Œil et Esprit,* pp. 187, 188.) Descartes a passé trop vite sur ce mystère de la passivité et au-delà de lui — il a feint « d'ignorer ce que nous savons par contact et position ». Il faut que la pensée de science « se replace dans un « il y a » préalable, dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouvré tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps ». A la page 198, il parle de l'obscurité du « il y a ».

Le Cogito n'est pas seul. « Quand à la source même des pensées, nous savons maintenant, que, pour la trouver, il nous faut chercher sous les énoncés, et notamment l'énoncé fameux de Descartes. (*Signes,* p. 29.) Notre affirmation de la pensée naît, nous le verrons, d'une réflexion qui se fait presque dans le corps. Mais de plus, toutes nos pensées se rapportent à des objets de pensée. Ainsi il y a la pensée pensante et il y a ce qu'elle pense. Si nous nous absorbons dans la première, nous risquons de tomber dans « le sans-fond » et dans « l'abîme ». Mais en fait « la pensée ouvre sur autre chose qu'elle ». « Il n'y aurait rien s'il y avait cet abîme du soi. » Seulement « un abîme n'est pas rien, il a ses bords, ses entours ». On « pense toujours à quelque chose, sur, selon, d'après quelque chose, à l'encontre de quelque chose » (p. 21). Tel est l'un des princi paux enseignements de la phénoménologie.

On voit que résolument Merleau-Ponty se tourne contre l'idéalisme, du moins entendu à la façon ordinaire : « Il n'y a pas des actes de conscience dont chacun aurait à revendi quer une indéclinable priorité. » Par conséquent aussi, et la

nous rejoignons une idée de Descartes, notre pensée ne peut imposer aucune nécessité aux choses (p. 21).

Nous verrons néanmoins comment d'une certaine façon la philosophie de Merleau-Ponty rejoint l'idéalisme et comportant pourtant l'irrélatif, pourvu, dirions-nous, qu'il soit et absolu (ou total) et relatif. Pour le moment il nous suffit de lire un passage qui paraît inspiré de Claudel : mon corps « tient les choses en cercle autour de soi » (*Œil et Esprit*, p. 190).

Quand dans un texte de *Signes*, il nous dit que le grand peintre « croit épeler la nature au moment où il recréée » (*Signes*, p. 70), nous pourrions aussi nous demander s'il n'y a pas là une réapparition de l'idéalisme. Mais dans la même page, il écrit : « Comment le peintre ou le poète diraient-ils autre chose que leur rencontre avec le monde? » A la page 68 : « Il se reporte toujours à son monde comme si le principe des équivalences par lesquelles il va le manifester y était depuis toujours enseveli. » Notons qu'il ne s'agit pas du monde, mais de son monde, du monde du peintre, et la querelle de l'idéalisme pourrait renaître à partir de là.

Empruntons à l'étude de l'*Œil et l'Esprit* quelques définitions du phénomène de la vision, si essentiel pour Merleau-Ponty. « Voir, est avoir à distance », ou comme il le dit encore : « Le voyant ne s'approprie pas ce qu'il voit, il se rapproche seulement par le regard, il s'ouvre sur le monde. » Et, précisant encore sa pensée des pages 181 et 191, à la page 204, il nous dit : « On sent peut-être mieux maintenant tout ce que porte ce petit mot : « voir ». La vision n'est pas un certain mode de la pensée ou présence à soi. C'est le moyen qui m'est donné d'être absent de moi-même, d'assister du dedans à la fission de l'Etre, au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi. »

L'Œil accomplit donc, suivant Merleau-Ponty, « le prodige d'ouvrir à l'âme ce qui n'est pas l'âme, le bienheureux domaine des choses et leur dieu, le soleil ». Il ne peut donc pas y avoir d'opposition plus radicale à Platon; nous voyons « le monde même ».

Merleau-Ponty se réfère volontiers à l'expérience du peintre. Celui-ci « accepte avec toutes ses difficultés le mythe des fenêtres de l'âme; il faut « que ce qui est sans lieu soit astreint

à un corps, bien plus, soit signifié par lui à tous les autres e
à la nature ».

Il faut prendre à la lettre, dit-il, ce que nous enseigne l
vision, que par elle nous touchons le soleil, les étoiles. Nou
sommes en même temps partout, aussi près des lointains qu
des choses proches, et même notre pouvoir de nous imag
ner ailleurs, de viser librement, où qu'ils soient, des êtres réels
emprunte encore à la vision... Elle seule nous apprend qu
des êtres différents, « extérieurs », étrangers l'un à l'autre
sont pourtant absolument ensemble, la simultanéité... « L
quale visuel me donne et me donne seul la présence de ce qu
n'est pas moi, de ce qui est simplement et pleinement. »

Nous voyons ici un enseignement qui peut se rattacher à la
fois à Whitehead et à Claudel, et qui rappelle pour nous
comme inévitablement, un extraordinaire poème de Traherne
sur la puissance que nous avons d'être en acte ailleurs que
là où nous sommes.

Le privilège de la peinture et de l'art en général est pré
cisément de puiser à cette nappe de sens brut. Comme le di
Valéry, « le peintre apporte son corps »; et, en effet, réfléchi
Merleau-Ponty, on ne voit pas « comment un esprit pourrai
peindre ». C'est en prêtant son corps au monde que le peintre
change le monde en peinture...

On voit comment, à partir de là, nous trouvons ou retrouvon
« le corps opérant et actuel, celui qui n'est pas un morceau
d'espace, un faisceau de fonctions, qui est un entrelacs d
fissions et de mouvement. Il suffit que je voie quelque chose
pour savoir la rejoindre et l'atteindre, même si je ne sai
pas comment cela se fait dans la machine nerveuse ». (*Œi
et Esprit*, p. 188.)

L'extraordinaire empiétement, suivant le mot de Merleau
Ponty, qui caractérise la vision, interdit de la concevoir comme
une opération de penser qui se dresserait devant l'esprit —
et nous nous rappelons ce que nous avons dit au début de cett
étude —, un tableau ou une représentation du monde.

La réflexion sur Freud oriente dans la même direction
« Manifestement, le génie de Freud n'est pas celui de l'expres
sion philosophique ou exhaustive. Il est dans son contact ave
les choses, sa perception polymorphe des paroles, des actes
des rêves, de leur flux et de leur reflux, des contrecoups, de
échos, des substitutions, des métamorphoses. » Il parle de

« cette prodigieuse intuition des échanges, échange des rôles, échange de l'âme et du corps, de l'imaginaire et du réel ». Il parle d'un « universel de promiscuité ». (Préface à l'Œuvre de *Freud* du Dr Hesnard, p. 6.)

Mais nous ne pouvons pas envisager l'acte perceptif lui-même sans le placer, dès le début, dans le devenir. « Même l'action de penser est prise dans la poussée de l'être. Je ne peux pas penser identiquement à la même chose plus d'un instant. » (*Signes*, p. 21.)

Nous voici donc en plein au milieu du temps. C'est en ce sens que nous pouvons comprendre qu'il y ait « une historicité primordiale ». A vrai dire, nous pourrions nous demander si cette historicité primordiale n'est pas en deçà de toute historicité. Et c'est précisément une des questions essentielles auxquelles aboutit l'interrogation pensante de Merleau-Ponty.

C'est « par le temps que mes pensées datent, c'est par lui aussi qu'elles font date, qu'elles ouvrent un avenir de pensée, un cycle, un champ, qu'elles font corps ensemble, qu'elles sont une seule pensée; « la vérité est aussi dans le temps; car la première vérité ne peut être qu'une demi-vérité. Elle ouvre sur d'autres choses ».

Dans un de ses cours sur Husserl, Merleau-Ponty insistait sur le fait que tout en étant dans le temps, la pensée est omnitemporelle. La pensée, dit-il dans *Signes*, continue le sillage des précédentes pensées.

Si je pense, ce n'est pas que je saute hors du temps dans un monde intelligible, ni que je recrée chaque fois la signification à partir de rien.

Mes pensées empiètent légitimement l'une sur l'autre; « le temps, c'est ce corps de l'esprit », dont parlait Valéry; « temps et pensée sont enchevêtrés l'un dans l'autre ». (*Signes*, p. 21.) Au fond, c'est la même idée que nous retrouvons dans *L'Œil et l'Esprit* sous la forme suivante : « La peinture n'est jamais tout à fait hors du temps parce qu'elle est toujours dans le charnel. » (P. 204.) Et c'est encore la même idée, mais cette fois appliquée au mouvement, que nous retrouvons dans *Signes :* « Le monde ne tient, l'Etre ne tient qu'en mouvement, c'est ainsi que toutes choses peuvent être ensemble. » (P. 30.) Et ici encore, nous ne pouvons pas ne pas penser à Claudel...

« Il y a dans la chair de la contingence une structure de

l'événement. » Et ici c'est à Whitehead de nouveau que nous pensons, mais la pensée se transpose en un langage imagé : Il y a une écume de passé et une crête d'avenir.

Mais ce n'est pas une raison parce que le devenir est partout, pour qu'il n'y ait pas une sorte de stabilité. « Les idées obtiennent ainsi leur vraie solidité. Elles sont les axes secrets, ou comme disait Stendhal, « les pilotis de nos paroles », les foyers de notre gravitation, ce vide très défini autour duquel se construit la voûte du langage. »

Une seconde remarque que nous devons faire pour compléter en quelque sorte cette idée du devenir par des idées que nous pouvons appeler complémentaires, c'est qu'au terme de ce qu'il appelle cette vision de l'Etre, « je me ferme sur moi ». (*Œil et Esprit*, p. 204.) Ou encore, dans *Signes*, « je suis installé sur une pyramide de temps qui a été moi ». Ou, pour continuer une citation que nous avions commencée il y a un instant, « mes pensées sont une seule pensée, elles sont moi ».

Qu'est-ce que ce moi? C'est d'abord mon corps : « Ce corps que j'appelle mien, la sentinelle qui se tient silencieusement sous mes paroles et sous mes actes. » « Il y a une incompréhensible solidarité, dirons-nous, avec une des choses qui est mon corps. » (*Œil et Esprit*, pp. 188, 196.)

C'est à partir de lui que presque tout doit être interprété; et s'opposant à bien des philosophes, il écrit : « Loin que nos organes soient des instruments, ce sont nos instruments qui sont des organes rapportés. » (*Ibid.* p. 198.)

Sa méditation, à ce moment, croise pour ainsi dire celle de Gabriel Marcel. « Nous n'existons jamais sans la masse inconnue de nos corps. » (*Signes*, p. 21.) Et ce corps est plein d'art, un art naturel. « Dans mon corps est un art naturel de transformer le lointain en vision proche. » (*Signes*, p. 27.)

Merleau-Ponty s'est toujours posé quelques questions au sujet de la distinction sartrienne de l'En-soi et du Pour-soi; et aussi peut-être de la position de la question en terme d'Etre et de Néant. « Quand je parle du Néant, il y a déjà de l'être. Ce néant ne néantise donc pas pour de bon et cet être n'est pas identique à soi, sans question. » (*Signes*, p. 30.)

Et dans *L'Œil et l'Esprit*, il insiste sur le fait que je suis « immergé dans le visible par mon corps lui-même visible. Et de son côté, le monde dont il fait partie n'est pas en-soi ou

matière. Mon mouvement, continue-t-il, n'est pas une décision d'esprit, un faire absolu qui décréterait du fond de sa retraite subjective quelque changement de lieu miraculeusement exécuté dans l'étendue ». « Mon corps n'est pas dans l'ignorance de soi, il n'est pas aveugle pour soi, il rayonne d'un soi. » (*Œil et Esprit*, p. 188.)

« Visible et mobile, mon corps est au nombre des choses, il est l'une d'elles, il est pris dans les tissus du monde et sa cohésion est celle d'une chose. » (*Ibid.*)

Resterait peut-être à se demander si ce ne sont pas les choses qui tiennent leur cohésion de celle du corps, et une telle pensée ne serait pas, il me semble, étrangère à l'une des directions de pensée de Merleau-Ponty. L'important, c'est que pour lui, précisément, parce que mon corps est voyant, « il se voit voyant ».

Et précisément parce qu'il touche, il peut se toucher touchant, « il est visible et sensible par soi-même ». (*Œil et Esprit*, p. 190, ou encore dans *Signes*, p. 23.) « Un de mes muscles se fait voyant, j'assiste à la métamorphose. » Et c'est un passage de Rimbaud qui s'évoque dans notre pensée ici.

Nous sommes mêlés à la chair du monde, « c'est un soi, non par transparence, comme la pensée qui ne pense quoi que ce soit qu'en l'assimilant, en le constituant, en le transformant en pensée, mais un soi par confusion, narcissisme inhérent de celui qui voit à ce qu'il voit, de celui qui touche à ce qu'il touche, du sentant au senti, un soi donc qui est pris entre des choses, qui a une face et un dos, un passé et un avenir ». (*Œil et Esprit*, p. 188.)

Revenant à Aristote et à l'idée d'un acte commun du sentant au senti, Merleau-Ponty poursuit sa réflexion. Mais il faut aller plus loin : « La vision est prise ou se fait du milieu des choses, là où un visible se met à voir, devient visible pour soi et par là vision de toutes choses, là où persiste, comme l'eau mère dans le cristal, l'indivision du sentant et du senti. »

C'est une de ses idées fondamentales. Il l'approfondit encore. Au fond, ce sont les choses qui se font voir. « Il faut que la pensée allègre et improvisatrice de la science apprenne à s'appesantir sur les choses mêmes et sur soi-même, redevienne philosophique. » (*Œil et Esprit*, p. 188.)

Sans cesse nous retrouvons cette idée de choses. « Ce que nous défendons ici sous le nom de philosophie, c'est très précisément le genre de pensées auxquelles les marxistes ont été reconduits par les choses. » (*Signes*, p. 20.) Il y a les choses passées et les choses espérées (p. 22), les couleurs, les sons, les choses (*ibid.*) ; et tout cela s'explique par le principe phénoménologique : on pense toujours à quelque chose (p. 21). Mais que sont ces choses? « Les choses... sont toujours derrière ce que j'en vois, en horizon, et ce qu'on appelle visibilité est cette transparence même. Nulle chose, nul côté de la chose, ne se montre qu'en cachant activement les autres, en les dénonçant dans l'acte de les masquer. Voir, c'est par principe voir plus qu'on ne voit, c'est accéder à un être de latence. » Les choses réapparaissent naturellement dans *L'Œil et l'Esprit.* Elles sont incrustées dans la chair de l'homme; il y a une chair du monde; et le monde est fait de l'étoffe même du corps (p. 190). Elles font partie de la définition même du monde. Le monde et moi sommes faits de la même étoffe.

La pensée ne pense quoi que ce soit qu'en l'assimilant, mais pour ainsi dire au-dessous de la pensée, dans une sorte de sous-pensée; nous avons « un soi par confusion, inhérence... ».

Il y a une « ouverture de notre chair, aussitôt remplie par la chair universelle du monde ».

C'est à partir de là que nous pouvons comprendre quel est le rapport entre le voyant et le visible. L'homme « se voit voyant, se touche touchant, il est visible et sensible par soi-même ». (*Œil et Esprit,* p. 188.) « Un corps est là quand, entre voyant et visible, entre touchant et touché, entre un œil et l'autre, entre la main et la main, se fait une sorte de recroisement, quand s'allume l'étincelle du sentant-sensible, quand prend ce feu qui ne cessera pas de brûler, jusqu'à ce que », nous dit-il, dans une fin de phrase qui nous fait repenser à la fin de sa vie, « tel accident du corps défasse ce que nul accident n'aurait suffi à faire ». (*Œil et Esprit,* p. 190.) Autrement dit, avant la réflexion de l'esprit sur le corps, il y a comme une réflexion du corps en lui-même, le rapport comme sous-conscientiel du sentant et du sentir.

C'est là une des idées essentielles; il ne faut pas opposer réflexion et corps; il y a une réflexion dans le corps lui-même : « il y a un rapport de mon corps à lui-même, qui fait de lui le *vinculum* du moi et des choses ». Quand je me

touche touchant, mon corps accomplit ce que Merleau-Ponty appelle : une sorte de réflexion.

Cette métamorphose du voyant et du visible, que les peintres emblématisent souvent sous la forme du miroir est, nous dit-il, « la définition de notre chair et celle de leur vocation ». (*Œil et Esprit,* p. 192.)

Mais nous ne pouvons pas parler du monde et de la chair du monde, sans parler des Autres. « Prenons, nous dit-il dans *Signes*, p. 22, les autres à leur apparition dans la chair du monde. » « Si ma pensée n'est que l'envers de mon temps, de mon être passif et sensible, c'est toute l'étoffe du monde sensible qui vient, quand j'essaie de me saisir, et les autres qui sont pris en elle. » (*Signes*, p. 22.) Il nous restera à nous demander ce que c'est que cette idée de ma pensée comme envers de mon temps, ce que c'est que cette identification du temps et de mon être passif et sensible. Puis nous aurons à voir ce qu'est cette unique Vision, à laquelle il fait allusion dans ce même paragraphe, et dont les autres comme moi participent; ce qui l'amène à dire, en réfléchissant à la communauté de nos visions, qu'ils sont mes jumeaux ou la chair de ma chair.

Nous approchons de la tentative de description, disons d'un mot, qu'il emploie parfois, de monstration de l'être sensible. « Avec l'attache secrète du temps j'apprends celle de l'être sensible, ses « côtés » incompatibles et simultanés. » (*Signes*, p. 22.) C'est là qu'il aborde le problème auquel nous faisions allusion, que nous pourroins appeler celui de la publicité des mondes privés : « Je le vois (cet être sensible) comme il est sous mes yeux, mais aussi comme je le verrais d'un autre site, et cela non pas possiblement, mais actuellement, car dès maintenant il brille ailleurs de beaucoup de feux, qui me sont masqués. » (*Ibid.*)

« Certes », écrit-il à la fin de la même page, « je ne vis pas leur vie, ils sont définitivement absents de moi et moi d'eux, mais cette distance est une étrange proximité, dès qu'on retrouve l'être du sensible, puisque ce sensible est précisément ce qui, sans bouger de sa place, peut hanter plus d'un corps. » (*Signes*, p. 22.) Et la pensée se résume au haut de la page 24 : « Toute l'énigme est dans le sensible, dans cette télévision, qui nous fait, au plus privé de notre vie, simultanés avec les autres et avec le monde. »

Il faut bien l'admettre « la pensée des autres n'est jamais

pour nous tout à fait une pensée ». J'assiste à la vision de l'autre, et, d'autre part, il y a là un problème, du fait que cette vision, même quand ce sont les mêmes choses que je vois et qu'il voit, n'est pas ma vision. « Jamais je ne pourrais en toute rigueur penser la pensée de l'autre » (*Signes*, pp. 213, 214).

Comme il le dit, dans son étude sur Husserl : « Mon monde perçu, les choses entrouvertes devant moi, ont, dans leur épaisseur, de quoi fournir d' « états de conscience », plus d'un sujet sensible. Ils ont droit à bien d'autres témoins que moi. » Ainsi, on comprend que le sensible interpelle, dans ma vie la plus strictement privée, toute autre corporéité. Le comportement et le regard de l'autre « prennent possession de mes choses » (*Signes*, p. 215).

La page 23 apporte des éclaircissements à cette thèse : mon regard « continue vers les choses mêmes, les mêmes choses que j'étais seul à voir, mais que lui aussi, désormais, est seul à voir à sa manière. Je sais maintenant que LUI AUSSI est seul à être soi ». Ainsi, ce qu'il appelle la richesse insurpassable, la miraculeuse multiplication du sensible, « fait que les mêmes choses ont la force d'être choses pour plus d'un et que quelques-unes parmi elles — les corps humains et animaux — n'ont pas seulement des faces cachées, que leur « autre côté » (suivant l'expression de Husserl) est un autre senti*r* *compté à partir de mon sensible* ». Nous assistons ici à la suite de l'interrogation de Husserl sur l'être du sensible; et elle aboutit, assez paradoxalement, à l'idée que la table que je regarde n'appartient à aucun espace de conscience et s'insère aussi bien dans le circuit des autres corps; nos regards, dit-il, ne sont pas des actes de conscience (dont chacun, nous avons cité le passage, revendiquerait une indéclinable priorité) « Mais ouverture de notre chair, aussitôt remplie par la chair universelle du monde. » Tout dépendrait, à notre avis, de la façon dont nous interpréterions le « à sa manière » qui peut indiquer simplement une sorte de perspectivisme universel alors que, sans doute, Merleau-Ponty veut transcender cette idée vers une universelle communauté de la perception.

« Quoi qu'il en soit, les corps vivants se ferment sur le monde; touchants et par eux-mêmes touchés, voyants et visibles, ils sont choses qui sentent et qui se sentent. » (*Signes*, p. 23.)

Nous pouvons comprendre comment, ayant critiqué la distinction sartrienne de l'en-soi et du pour-soi, et l'opposition sartrienne de l'Etre et du Néant, Merleau-Ponty tend à la remplacer par la distinction du visible et de l'invisible. « Plutôt que de l'Etre et du Néant, il vaudrait mieux parler du visible et de l'invisible en répétant qu'ils ne sont pas contradictoires. On dit visible comme on dit immobile : non pour ce qui est étranger au mouvement, mais pour ce qui s'y maintient fixe. » « La philosophie qui dévoile ce chiasma du visible et de l'invisible est tout le contraire d'un survol. » (*Signes*, p. 30.) Nous revenons ainsi à la question : qu'est-ce que : voir; or, « voir, c'est par principe voir plus qu'on ne voit, c'est accéder à un être de latence. L'invisible est le relief et la profondeur du visible ». Ces idées devaient préparer dans l'esprit de Merleau-Ponty, son livre sur le Visible et l'Invisible, et sont reprises et approfondies à la page 206 de *L'Œil et l'Esprit* : « Le propre du visible est d'avoir une doublure d'invisible, au sens strict, qu'il rend présent comme une certaine absence. » Il cite, ici, Klee : « Ces étrangetés, dit Klee, deviendront des réalités... Parce qu'au lieu de se borner à la restitution diversement intense du visible, elles y annexent encore la part de l'invisible aperçue occultement. « Au fond immémorial du visible, quelque chose a bougé, commente Merleau-Ponty, s'est allumé, qui envahit son corps; et tout ce qu'il peint est une réponse à cette suscitation, sa main rien que l'instrument d'une lointaine volonté. » (*Œil et Esprit*, p. 206.)

C'est à l'intérieur d'une immense unité que se font les écarts, les reliefs de sens, les pures différences presque indiscernables, que se trouent les manques, que s'élargissent les choses en horizon. (*Signes*, pp. 26-29.) (*Œil et Esprit*, p. 191.)

La vision est quelque chose que nous pouvons dire irréductible. « La vision fait ce que la réflexion ne comprendra jamais : que le combat quelquefois soit sans vainqueur, et la pensée désormais sans titulaire. » (*Signes*, p. 24.) Nous revenons à ce problème de la communication, plutôt de la communauté, que nous avions déjà touché : « Je le regarde. Il voit que je le regarde. Je vois qu'il le voit. Il voit que je vois qu'il le voit. » Mais « bien que les reflets des reflets aillent, en principe, à l'infini, la vision fait que les noires issues des deux regards s'ajustent l'une à l'autre, et qu'on ait non plus

de deux consciences avec leur téléologie propre, mais deux regards l'un dans l'autre », et Merleau-Ponty ajoute : « Seuls au monde. » (*Signes*, p. 24.)

Allons un peu plus loin, il faut que ma vision se fasse, en quelque manière, en elles (dans les choses). Nous pouvons penser ici à certaines formules de Bergson. Merleau-Ponty continue : « Leur visibilité manifeste se double en lui (dans le peintre) d'une visibilité secrète. » « La nature est à l'intérieur, dit Cézanne. » (*Œil et Esprit*, p. 190.) C'est là que réside l'énigme ou une des énigmes de la visibilité.

Une deuxième remarque que nous pouvons faire, c'est qu'il y a finalement, ou peut-être premièrement, « une seule vision ». Déjà dans *Signes*, Merleau-Ponty parlait des reliefs, écarts, variantes, d'une seule vision, à laquelle je participe aussi (*Signes*, p. 22.) La première partie de ce passage nous fait penser plutôt à Valéry, la seconde plutôt à Novalis; il y a un « retour vers l'universelle vision ». De l'idée de la communauté à laquelle nous faisons allusion, nous pouvons passer à l'idée de ce « même Visible »; nos visions fonctionnent ensemble et tombent par principe sur ce même visible. Donc non seulement, je sais que « cette table pèse au même moment, exactement de la même façon sur tout regard » mais aussi elle fait partie d'une compréhension universelle; et ce mot dont se sont servis Alexander et Claudel, se retrouve ici sous la plume de Merleau-Ponty. Nous ne nous arrêtons donc pas à l'acte commun du sentant et du senti, conçu par Aristote et saint Thomas; nous allons plus loin, vers l'idée d'une « visibilité entière qui est à recréer ». (*Œil et Esprit*, p. 191.) Il y a une vision qui sait tout et qui se fait en nous. Merleau-Ponty cite une parole de Max Ernst : « De même que le rôle du poète, depuis la célèbre Lettre du Voyant, consiste à écrire sous la dictée de ce qui se pense, ce qui s'articule en lui, le rôle du peintre est de cerner et de projeter ce qui se voit en lui. » (*Œil et Esprit*, p. 191.) (Dialogues de Max Ernst avec G. Charbonnier.) C'est ce qui explique « ce qu'on appelle inspiration ». A ce sujet, il cite André Marchand après Klee. « Comme pour attester qu'il y a une vision totale ou absolue, hors de laquelle rien ne demeure et qui se referme sur eux-mêmes. » (*Œil et Esprit*, p. 192.). Les peintres aiment figurer souvent des miroirs ou aiment se figurer eux-mêmes. Cette vision qui émane des choses mêmes se fait en moi, se fait

dans le peintre. « Le peintre est dans les choses par concentration et venue à soi du visible. « (*Œil et Esprit*, p. 200.) Il y aurait donc « concrétion d'une universelle visibilité, d'un unique Espace qui sépare et qui réunit ». Dans quelle mesure y a-t-il, là, dans cette idée d'une vision qui se dicte à nous, un mythe, un beau mythe, c'est ce que nous n'avons pas, pour le moment, à décider.

Réfléchissons à l'effort du peintre, « si semblable, nous dit Merleau-Ponty, à un effort de pensée ». (*Signes*, p. 69.) Réfléchissons à « la pensée muette de la peinture ». (*Œil et Esprit*, p. 208.) « Le sens, nous dit-il, imprègne le tableau, plutôt que le tableau ne l'exprime. » (*Signes*, p. 69.) Voyons les moyens du peintre, et d'abord la couleur. Dans *L'Œil et l'Esprit*, il nous parle de cette autre et plus profonde ouverture aux choses que nous donnent les qualités secondes, notamment la couleur : ce qu'il appelle le murmure indécis des couleurs (p. 196), ou encore la vie vague des couleurs (*Signes*, p. 57) est une universalité et une ouverture aux choses sans concept; et, d'autre part, il y a les lignes. » Il s'agit alors « de multiplier les systèmes d'équivalence, de rompre leur inhérence à l'enveloppe des choses ». (*Œil et Esprit*, p. 200.) Il fait observer « qu'il n'y a pas de lignes visibles en soi, que ni le contour de la pomme, ni la limite du champ et de la prairie, n'est ici ou là, qu'ils sont toujours en deçà ou au-delà du point où l'on regarde, toujours entre ou derrière ce que l'on fixe, indiqués, impliqués et même très impérieusement exigés par les choses, mais non pas choses eux-mêmes ». Les lignes alors descendent dans le visible « comme venues d'un arrière-monde préspatial ». La ligne alors développe ce qu'il appelle : une manière de s'étendre activement dans l'espace. Elle nous fait assister à une sorte de genèse du visible.

Et en même temps que la couleur et la ligne vient le mouvement, « un mouvement sans déplacement, par vibration ou rayonnement » que se donne le peintre. Pour rejoindre le mouvement, le peintre souvent choisit des positions « autre-corps suivant l'espace intellectuel et il y a une autre logique du corps qui intègre le temps à l'espace. (*Œil et Esprit*, p. 204.)

Ainsi le peintre utilise un très grand nombre de moyens « rien que visibles » et après couleur, ligne, mouvement, Mer-

leau-Ponty en énumère quelques autres : lumière, éclairage ombres, reflets; ce ne sont pas tout à fait, nous dit-il, des être réels; ils n'ont, comme des fantômes, d'existence que visuelle Et il faut aussi parler, en pensant à Cézanne, des blancs « Les blancs » ont pour fonction de façonner, de découper u être plus général que l'être jaune, l'être vert ou l'être bleu Dans les aquarelles, l'espace rayonne autour de plans qui n sont, en nul lieu, assignables, superposition de surfaces transparentes. C'est grâce à ces moyens demi-réels, que l'eau, elle même, habite la toile, s'y matérialise sans y être contenue « C'est cette animation interne, le rayonnement du visible que le peintre cherche sous les noms de profondeur, d'espace, de couleur. » (*Œil et Esprit*, p. 200.)

« L'œuvre et la pensée d'un philosophe sont faites de certaines articulations entre les choses dites; « de même, d'aprè Merleau-Ponty, et d'ailleurs en réalité, le monde perçu n tient que par les reflets, les ombres, les niveaux, les horizon entre les choses. »

Le peintre vit dans la fascination, nous dit-il (*Œil et Espri* p. 291). Et parce qu'il est fasciné, il nous donne la chos même. « Le raisin du Caravage est le raisin même » (*Œil e Esprit*, p. 206), nous dit-il, dans un passage qui nous rappell Berkeley parlant de la cerise.

La vision du peintre est une naissance continuée; et c'es là que l'on pourrait trouver la différence entre le rappor du peintre au monde et celui de l'embryon à sa mère. Ca le peintre, c'est l'homme en tant qu'il exerce l'acte de visio à son plus haut point.

C'est peut-être ce qu'il nous suggère dans le beau passag sur l'œil rond du Miroir, dont avait parlé Claudel à propo de la peinture hollandaise. Ce regard préhumain, écrit-i est l'emblème du regard du peintre. C'est comme le travai de vision ébauché dans les choses mêmes. Et certainement, e parlant du miroir, Merleau-Ponty pense au sentant-senti, a voyant-visible. Le miroir et plus profondément mon corp sont l'emblème de la réflexivité du sensible. A vrai dire, nou pourrions nous demander si l'existence même du miroir n prend pas un sens uniquement parce qu'il y a l'œil qui s' mire. « Le miroir, dit-il, est l'instrument d'une universell magie qui change les choses en spectacles, les spectacles e choses, moi en autrui et autrui en moi. » Mais si le peintr

réfléchissait ainsi sur le miroir, Merleau-Ponty pense bien que c'est parce que, derrière lui, il découvrait la métamorphose du voyant et du visible, comme il dit, qui est la définition de notre chair et celle de leur vocation. (*Œil et Esprit*, p. 192.)

En suivant cette ligne de réflexion, on arrive à l'idée que l'art, plutôt que figuratif, est auto-figuratif, est, suivant le mot d'un critique contemporain, spectacle de rien. Mais peut-être ne faut-il pas aller trop loin dans ce sens, car pour Merleau-Ponty, l'art n'existe que par le monde et pour le monde, et nous montre, nous dit-il, en un passage assez heideggerien, comment les choses se font choses, et le monde, monde.

Tel est ce « logos » de lignes, de couleurs, de reliefs, de masses, mystère d'équivalences (*Œil et Esprit*, p. 200). Tel est le paysage, par exemple la maison à l'horizon, qui luit solennellement comme une chose passée ou une chose espérée (*Signes*, p. 22). Et nous comprenons pourquoi Merleau-Ponty a choisi, pour la mettre en haut de son étude, la pensée de Cézanne citée par Gasquet : « Ce que j'essaye de vous traduire est plus mystérieux, s'enchevêtre aux racines mêmes de l'être, à la source impalpable des sensations. »

Nous disions qu'il y a un rapport profond entre la peinture et le monde. « Le dessin et le tableau sont le dedans du dehors et le dehors du dedans. » Merleau-Ponty cite Giacometti : « Ce qui m'intéresse dans toutes les peintures, c'est la ressemblance, c'est-à-dire ce qui pour moi est la ressemblance, ce qui me fait découvrir un peu le monde extérieur. » (*Œil et Esprit*, p. 190.)

Pour Merleau-Ponty, « nos yeux de chair sont déjà beaucoup plus que des récepteurs pour les lumières, les couleurs et les lignes : des computeurs du monde qui ont le don du visible, comme on dit que l'homme inspiré a le don des langues ». Telle est l'énigme que célèbre le peintre : l'énigme de la visibilité. La peinture « donne existence visible à ce que la vision profane croit invisible, elle fait que nous n'avons pas besoin du sens musculaire pour avoir la voluminosité du monde ». (*Œil et Esprit*, p. 191.) Elle révèle une texture de l'être. On pourrait dire que la vision d'un Claudel et d'un Heidegger se rencontrent dans cette page où Merleau-Ponty parle d'une « similitude efficace qui est parente, genèse, métamorphose de l'être en sa vision. C'est la montagne elle-même qui de là-bas

se fait voir au peintre, c'est elle qu'il interroge du regard ». C'est là, comme il le fait observer, une théorie magique de la vision. Il s'agit, dit-il plus loin, de faire parler l'espace et la lumière qui sont là (*Œil et Esprit*, p. 198).

Dans ce monde du peintre, c'est une grandeur-qualité que nous trouvons, comme il dit dans *Signes*, p. 61. C'est une voluminosité, c'est la profondeur, chaque chose étant à sa place, parce qu'elles s'éclipsent les unes les autres. Nous arrivons à la sensation d'une « localité globale ». Et cela nous permet d'arriver à l'idée que « toute chair, et même celle du monde, rayonne hors d'elle-même ». (*Œil et Esprit*, p. 204.) Car nous savons que l'espace réel n'est pas fait de points en soi simultanés, notre durée ne peut rompre les adhérences à un espace de durées. Et nous verrons peut-être un peu plus loin que nous sommes amenés à une sorte d'éclatement de l'espace : les cubistes nous ont mis en présence d'un espace trop large pour les choses qui l'occupent; peut-être faut-il briser cette coquille d'espace; c'est une des dernières interrogations que nous aurons à nous poser.

En tout cas, à l'intérieur des choses peintes, ne disons même plus de l'espace du peintre, se présentent des essences charnelles (*Œil et Esprit*, pp. 191-192). « Le sourire d'un monarque mort depuis tant d'années, dont parlait la Nausée et qui continue de se produire et de se reproduire à la surface d'une toile, c'est trop peu de dire qu'il y est en image ou en naissance : il y est lui-même, en ce qu'il eut de plus vivant, dès que je regarde le tableau. » Cézanne fait se continuer l'instant du monde qu'il voulait peindre (*Œil et Esprit*, p. 192). Or, il y a une générativité des œuvres qui est par elle-même, qui est phénomène ou apparition, et qui nous dit Merleau-Ponty, excède tout rapport positif de causalité ou de filiation. Il y a dans une œuvre, un surplus et une épaisseur de sens qui lui préparent un long avenir (*Œil et Esprit*, p. 190). Nous avions vu que l'essentiel est l'instant des commencements; mais nous avions vu aussi que celui-ci est si chargé de sens, qu'il implique un long avenir.

« On veut toujours signifier », écrit Merleau-Ponty (*Signes*, p. 71) et il unit dans cette idée même de signification l'aspect existentiel et l'aspect ontologique de la peinture. Il s'agit de restituer la rencontre du regard avec les choses qu'il sollicite, de celui qui a à être avec ce qui est.

Si Merleau-Ponty a accordé une telle importance à la peinture, c'est, il le dit lui-même, qu'elle brouille toutes nos catégories : essence et existence, imaginaire et réel, visible et invisible (*Œil et Esprit*, p. 192).

En même temps, suivant une expression de Rilke, qu'il aimait citer, le peintre nous fait don de formes non décachetées.

Il eût fallu tenir compte également de ses belles notations sur le roman contemporain, dans son cours du *Collège de France.*

Et d'autre part, nous avons vu qu'il y a des membrures, des nervures, des textures de l'être (*Signes*, p. 25) (*Œil et Esprit*, p. 191) des sens, des tensions, des figures (*Signes*, p. 28), des empiétement et des détours (*Œil et Esprit*, p. 208) et sous nos pensées, mes arrière-pensées, mes sous-pensées (*Signes*, p. 27).

Mais dans une telle philosophie, rien n'est absolument distinct des autres choses, il y a des champs des dimensions de pensées (*Signes*, p. 26).

Et c'est une variation de cette même idée, que l'affirmation que les choses, les êtres n'existent que par leur différence; c'est ce qu'il aimait montrer particulièrement au sujet des langages (*Signes*, p. 49). Et aussi ce que la perception nous montre, c'est une variation très remarquable de la norme du marcher, du regarder, du toucher, du parler; et avec cela le peintre fait un emblème « d'une manière d'habiter le monde » (*Signes*, pp. 68-69). C'est qu'en lui est à l'œuvre « un sens opérant et latent » (*Signes*, p. 66) ; et l'acte de la peinture, c'est de nous montrer comme nous sommes entés sur l'universel par ce que nous avons de plus propre.

La difficulté de telles analyses, qui ne sont pas finalement des analyses, c'est qu'elles mêlent la pensée à la perception. Mais, il n'y a pas de vision sans pensée, et tout ce qu'on dit et pense de la vision, fait d'elle une pensée, sans que la vision soit détruite (*Œil et Esprit*, p. 197).

Nous ne pouvons pas nous défaire de notre corps; mais nous ne pouvons pas nous défaire plus de la prévision et de la conscience (*Signes*, p. 276), de la réflexion.

Mais au-delà, il y a quelque chose : il y a des « rapports, dit-il dans sa préface à l'*Œuvre de Freud* par le Dr Hesnard, qu'une conscience ne peut soutenir : notre rapport à nos

origines et notre rapport à nos modèles. Freud montre du doigt le ça et le sur-moi » (Préface, p. 9). « Il y a l'inaccessible plein des choses. » (*Signes*, p. 68.)

Ce qui complique ces choses compliquées, c'est : « l'éclatement du monde sensible entre nous » (*Signes*, p. 28). C'est qu'il n'y a de monde sensible que par et avec les autres (*Œil et Esprit*, p. 187). C'est qu'il y a une durée publique (*Signes*, p. 28). Nous sommes pris dans une immense conversation : « On dit qu'il y a un mur entre nous et les autres, mais c'est un mur que nous faisons ensemble, chacun place sa pierre au creux laissé par l'autre. Même les travaux de la raison supposent de ces conversations infinies. Tous ceux que nous avons aimés, détestés, connus, ou seulement entrevus, parlent par notre voix. » Durée publique et aussi espace public. « Il faut que ce qui était secret devienne public et presque visible. » (*Signes*, p. 27.)

Il y a sans cesse des métamorphoses du privé en public.

Mais à partir de là, se pose un problème peut-être insoluble. « Je sais maintenant que lui aussi est seul à être soi. » (*Signes*, p. 23.) D'une part, il y a une séparation absolue des consciences. D'autre part, il y a, ce qu'il appelle en parlant de Nizan et de Sartre, « cette extraordinaire redécouverte d'autrui perdu (*Signes*, p. 34). « Je ne suis aucunement l'autre »; certes, je ne vis pas leur vie, ils sont définitivement absents de moi-même et moi d'eux... Cette table que touche mon regard, personne ne la verra, il faudrait être moi », et dans la même page 23 de *Signes*, il parle des « mêmes choses que j'étais seul à voir », et page 21, parlant du pur apparaître : « Il est roi dans son île déserte. » Mais « le monde communicatif n'est pas un faisceau de consciences parallèles » (*Signes*, p. 28). Peu à peu, nous entrevoyons que cette distance est une étrange proximité dès qu'on retrouve l'être du sensible. Nous voyons qu'un être sensible hante plus d'un corps. Et après avoir dit que cette table que touche mon regard, personne ne la verra, il ajoute : « et pourtant, je sais qu'elle pèse, au même moment, de même façon sur tout regard, car les autres regards, je les vois, eux aussi, c'est dans le même champ où sont les choses qu'ils dessinent une conduite de la table ».

On peut donc penser que la solution du problème repose sur la « richesse insurpassable, la miraculeuse multiplication

du sensible ». Nous avons déjà réfléchi sur ces lignes qui évoquent un même Visible pour tous.

Nous savons que Merleau-Ponty a tendu à dépasser ce qu'il appelle la dichotomie objet-sujet, et qu'il a affirmé l'investissement de notre conscience dans ce que l'on tend provisoirement à appeler l'extérieur (*Signes*, p. 16. Préface au Dr Hesnard, p. 5).

Merleau-Ponty nous dit bien qu'il ne faut pas penser le monde et nous-mêmes selon la bifurcation de la nature et de l'esprit, et qu'il y a une troisième dimension au-delà du subjectif et de l'objectif, où cette distinction devient problématique (*Signes*, p. 205). La pensée de Husserl dépasse, dit-il, très délibérément la corrélation du sujet et de l'objet, « puisqu'elle la présente comme relativement fondée, vraie à titre dérivé, comme un résultat constitutif, qu'elle s'engage à justifier à son rang et à son heure. (*Signes*, pp. 205, 206.)

Ajoutons qu'il ne faut jamais prendre la connaissance, sans tenir compte de ce qu'il y a d'affectif en nous. A deux ou trois reprises, apparaît, nous pourrions dire, en traits de feu, l'idée du désir et de la passion : « La vision esquisse ce que le désir accomplit quand il expulse deux pensées vers cette ligne de feu entre elles, cette brûlante surface, où il cherche un accomplissement qui soit le même identiquement pour elles deux, comme le monde sensible est à tous (*Signes*, p. 24). Ainsi le problème que nous posions pour la perception, se pose ici pour le domaine du désir, et de la même façon que tout à l'heure, nous assistons, après l'affirmation d'une solitude, à celle d'une identité (*Signes*, p. 3). Merleau-Ponty écrit : Ceux qui vont par la passion et le désir jusqu'à cet être, savent tout ce qu'il y a à savoir.

Ne prêtons pas trop attention au passage sur la colère. Il nous est bien dit, à la page 43, que la colère est un monde de connaissance, qui ne convient pas mal, lorsqu'il s'agit du fondamental. Mais, page 7, Merleau-Ponty nous mettait en garde : « Les angoisses et les colères accumulées », et page 10, il nous parle, sans l'approuver le moins du monde, du langage politique qui touche en chacun les ressorts de la colère et de l'espoir.

Ainsi donc, nous gardons l'idée d'une connaissance par le cœur; mais cette connaissance par le cœur, ou cette jouissance ou cette passion, semble vouée à s'arrêter : « Comme

une passion, un jour, s'arrête, détruite par sa propre durée. » (*Signes*, p. 8.) Nous assistons, ici, à une tension entre l'affirmation de la valeur de l'affectif et l'affirmation de sa fragilité. Peut-être ce que nous aurons à dire sur l'interrogation au sujet de l'histoire et ce qui, presque au dernier moment, semble dépasser l'histoire, pourra permettre à une réponse de s'esquisser.

Nous pourrions, afin de nous rendre compte de la place que prend, peu à peu, l'idée de l'être, chez Merleau-Ponty, nous replacer devant certains passages de *Signes*.

Il ne s'agit pas, pour lui, de l'être-objet (p. 18). Il convient d'adopter l'idée d'un Etre cohérent à plusieurs foyers ou plusieurs dimensions (p. 21). Nous voyons que même l'action de pensée est prise dans la poussée de l'Etre, et la nuit de la pensée est habitée par une lueur de l'Etre.

Il s'agira de dévoiler l'Etre que nous habitons (p. 20). Nous retombons sur cette phrase difficile : « Si la pensée n'est que l'envers de mon temps, de mon être passif et sensible. » Cet être passif et sensible, c'est, semble-t-il, le pré-prédicatif. L'important pour nous, pour le moment, c'est qu'il y a un champ de l'être; rappelons la phrase : « Nous sommes dans le champ de l'histoire comme dans le champ du langage ou de l'Etre (p. 28). On parle de l'être (*ibid.*). Il y a des rayonnements d'être (p. 22). Cet être n'est aucunement stabilité. » « Le monde ne tient, l'Etre ne tient qu'en mouvement. » La philosophie est la remémoration de cet être-là, dont la science ne s'occupe pas. La science oublie l'être d'enveloppement; « ce qu'on pourrait appeler la topologie de l'être ». Nous avons déjà cité la phrase : Il n'y a rien de plus profond que l'expérience qui passe le mur de l'être. Et l'Etre apparaît parfois comme plus essentiel que la vie; citant Marivaux, Merleau-Ponty écrit : « On dirait que pour être, il n'est pas nécessaire de vivre, que ce n'est que par accident que nous vivons, que c'est naturellement que nous sommes. » (P. 131.) La philosophie cherche le contact de l'être brut (*Ibid.*) et on sait que c'est le contact que nous donne, d'après Merleau-Ponty, en particulier, la peinture de Cézanne. Et « l'Etre est là, à portée de la main, il n'est que de le délivrer du règne des vieillards et des riches ». Quand il aborde le problème du langage, il nous dit que le langage est quelque chose comme un être (p. 54). Et quand, c'est de nouveau

celui de la peinture : Voilà que l'être inépuisable cristallise en une perspective ordonnée. Ce qui caractérise une personne, c'est « un certain rapport à l'être » (p. 68). Pour celui qui sait voir, chaque fragment du monde... contient toutes sortes de figures de l'être. Et toute personne, encore, évoque une manière générale de dire l'être (p. 70).

Nous ne sommes donc pas étonnés de trouver dans les dernières pages de Merleau-Ponty, une évocation de plus en plus insistante de l'être. « Les autres me hantent » et avec eux, je hante un seul Etre actuel, présent, comme jamais animal n'a hanté ceux de son espèce, son territoire ou son milieu » (*Œil et Esprit*, p. 188). Or, il y a un privilège de la peinture par rapport à la musique. « La musique est trop en deçà du monde et du désignable, pour figurer autre chose que les épures de l'Etre, son flux et son reflux, sa croissance, ses éclatements, ses tourbillons (p. 188). Au contraire, le monde visible et celui de mes projets moteurs sont des parties totales du même être. « Mon regard erre en lui (dans le tableau que je regarde) comme dans les nimbes de l'Etre » — peut-être convient-il de lire ou de penser en même temps : limbes. La peinture étant cette bizarre possession, cette possession qui consiste dans le : avoir à distance, tous les aspects de l'être; le peintre, par la similitude efficace dont nous avons parlé, cherche à nous rendre présente la genèse, la métamorphose de l'être en sa vision (p. 191). Il faut aller plus loin : « Ce qu'on appelle inspiration, devrait être pris à la lettre, il y a vraiment inspiration et expiration de l'Etre, respiration dans l'Etre, action et passion si peu discernable qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu, qui peint et qui est peint. » Toutes nos opérations les plus hautes sont percées vers le cœur de l'être, assurent ou préservent « notre accès à l'être » (p. 194). Aussi, le peintre, quand il cherche ce qu'il appelle profondeur, cherche sa participation à un Etre sans restriction, et d'abord à l'être de l'espace, par delà tout point de vue (p. 196). Il se met en contact, il s'applique à l'absolue positivité de l'être. De cet être, nous avons à dire qu'il est polymorphe; et nous avons vu le reproche fait à Descartes, d'ériger en structure de l'Etre, certaines propriétés des êtres. Et c'est aussi un être des profondeurs, un être abyssal (p. 198).

Polymorphe, abyssal, cet être est aussi, essentiellement, un être qui se divise, d'une façon pour nous incompréhensible.

Le peintre nous fait assister à la fission de l'être (p. 204). Chaque quelque chose visuel, tout individu qu'il est, fonctionne aussi comme dimension, parce qu'il se donne comme résultat d'une déhiscence de l'être.

C'est un Etre, qui au moment le plus intense est déflagration. Et « c'est cette déflagration de l'Etre que cherche Cézanne » (*Œil et Esprit*, p. 199).

La peinture est essentiellement « une présentation sans concept de l'Etre universel » (*Œil et Esprit*, p. 200) ; et nous avions vu déjà la phrase où il nous parle d' « un être plus général que l'être jaune ou l'être vert, ou l'être bleu ». Il y a un « admirable langage d'artisan de l'être » (*Ibid.* p. 200) qui se voit dans les paroles de Klee comme dans ses œuvres.

La vision apparaît alors « la rencontre, comme à un carrefour, de tous les aspects de l'Etre... C'est donc l'Etre muet qui lui-même en vient à manifester son propre sens... Nulle peinture, même abstraite, ne peut éluder l'Etre... Cette précession de ce qui est sur ce qu'on voit et fait voir, de ce qu'on voit et fait voir sur ce qui est, c'est la vision même... Profondeur, couleur, forme, ligne, mouvement, contour, physionomie sont des rameaux de l'Etre » (p. 206).

Les sculpteurs, tout comme les peintres, sont « reliés à un seul et même réseau de l'Etre ».

L'Etre n'est pas seulement cette universalité; nous le rencontrons dans le plus petit détail sous la forme de « la manière d'être »; il y a pour chacun d'entre nous « une manière active d'être » (p. 199).

Nous retrouvons des idées semblables dans la préface écrite pour le livre du docteur Hesnard : « La conscience, dit Merleau-Ponty, c'est maintenant l'âme d'Héraclite, comme l'indique Husserl, et l'Etre qui est autour d'elle, plutôt que devant elle, c'est un Etre onirique, par définition caché, Husserl dit parfois un pré-être. »

Ainsi nous arriverions à comprendre que pour Merleau-Ponty il y a une « formule ontologique de la peinture »; et pour le confirmer en quelque sorte, il invoque le mot de Klee : « Je suis insaisissable dans l'immanence. » (*Œil et Esprit*, p. 206.)

Or, aujourd'hui et la peinture même nous l'indique, en est un signe, nous sommes au seuil d'une « mutation dans les rapports de l'homme et de l'Etre ».

Ce que nous avons dit montre déjà la parenté de la pensée de Merleau-Ponty avec celle de Heidegger. Elle se voit particulièrement dans le fait que l'initiative appartient plutôt encore aux choses et à l'Etre qu'à l'homme. « Ce qui se dit de soi-même, notamment ce qui, plus mystérieusement, du fond du langage, interpelle d'avance toutes choses comme nommables. » (*Signes*, p. 27.)

Puis, citant Marivaux : « Je ne songerais pas à vous appeler coquette. Ce sont des choses qui se trouvent dites avant qu'on y rêve », il s'interroge : « Dites par qui? Dites à qui? Non par un esprit à un esprit, mais par un être qui a corps et langage, chacun des deux tirant l'autre par des fils invisibles, comme ceux qui tiennent les marionnettes, l'un faisant parler, faisant penser l'autre, le faisant devenir ce qu'il est et qu'il n'aurait jamais été tout seul. Ainsi les choses se trouvent dites et se trouvent pensées, comme par une Parole et par un Penser que nous n'avons pas, qui nous ont. » (*Signes*, p. 27.)

Et, dans la même direction : « On demande : où l'histoire se fait-elle? Qui la fait? Quel est ce mouvement, qui trace et laisse derrière lui les figures de son sillage? Il est du même ordre que le mouvement de la Parole et de la Pensée. » (*Ibid.* p. 28.) Et cela se continue (p. 30) : « En un sens, le plus haut point de la philosophie n'est peut-être que de retrouver ces truismes : le penser pense, la parole parle, le regard regarde. »

C'est la même idée qui se fait jour quand il nous parle d'un « écho venu de partout » (p. 28).

Et il intitule ses pages d'introduction aux *Philosophes célèbres* : « Partout et nulle part. »

« La profondeur picturale (et aussi bien la hauteur et la largeur peintes) viennent on ne sait d'où se poser, germer sur le support. (*Œil et Esprit*, p. 200.) Elles sont « émanées d'un fond primordial » (*Ibid.*).

A la page 27 de la préface de *Signes*, nous trouvons une union de l'idée heideggerienne du : Je suis interpellé, et de l'idée hegelienne de la raison et de la parole publiques : « Il faut que ce qui était secret devienne public et presque visible. »

Ce qu'il appelle la réhabilitation ontologique du sensible (*Signes*, p. 210) nous fait comprendre ce que sa pensée s'inscrit dans la suite des pensées de Nietzsche et de Heidegger.

C'est là un fait curieux de l'histoire de la philosophie de l'existence, qu'elle commence, comme l'a fait observer Sartre, dans la pensée kierkegaardienne de l'incommunicabilité et du secret, et que sa courbe paraisse s'achever pour le moment, en partie sous l'influence de celui qui, pour Kierkegaard, fut le grand adversaire, c'est-à-dire Hegel, dans l'affirmation du caractère public de la pensée.

Il reste que le sensible est « l'être qui m'atteint au plus secret en même temps que je l'atteins à l'état brut ou sauvage » (*Signes*, p. 215). La pensée existentielle est préservée ainsi dans un de ses caractères les plus profonds. Le lien de l'ontologique et de l'existentiel subsiste, comme un de ses traits les plus remarquables.

Dans l'étude sur Husserl à laquelle nous avons fait déjà allusion, il écrit en citant Heidegger, que derrière toute pensée il y a un impensé et que c'est cela que le philosophe doit atteindre.

Et nous comprenons que nous puissions aller jusqu'à entendre ce cri inarticulé dont parle Hermès Trismégiste, « qui semblait la voix même de la lumière » (*Œil et Esprit*, p. 200).

Parfois, nous sommes en présence d'une pensée qui, implicitement au moins, affirme le progrès. A la première page de *Signes* : « Chaque pas (en philosophie) en rend possible d'autres. Le grand peintre est capable d'aller dans le même sens, « d'aller » « plus loin » comme si chaque pas fait exigeait et rendait possible un autre pas. » (*Signes*, p. 66.) Nous pouvons même aller un peu plus loin : « Au-dessous du bruit, un silence se fait, une attente. Pourquoi ne serait-ce pas un espoir? » (*Signes*, p. 32.) Mais reportons-nous encore à l'étude sur Machiavel : « Il écarte du même geste l'espoir et le désespoir. »

Mais n'y a-t-il pas dans notre monde un mécanisme malin qui escamote l'événement à l'instant où il veut montrer son visage (*Signes*, p. 7).

C'est la même idée à laquelle nous pensons quand nous lisons : « La question, dans un monde ensorcelé, n'est pas de savoir qui a raison, qui va le plus droit, mais qui est à la mesure du Grand Trompeur, quelle action sera assez souple, assez dure, pour le mettre à la raison. » Et encore, dans l'*Œil et l'Esprit* : « De ce jeu d'ombres ou d'autres sem-

blables, tous les hommes qui ont des yeux, ont été, quelque jour, témoins. C'est lui qui leur faisait voir des choses et un espace. Mais il opérait en eux, sans eux; il se dissimulait pour montrer la chose. Pour la voir, elle, il ne fallait pas le voir, lui. » Il y a les fantômes captifs dans le sensible. (*Œil et Esprit*, p. 191.) Dans l'article sur Machiavel, il parle de l'historien comme évoquant l'idée d'un hasard fondamental, d'une adversité qui la déroberait aux pensées des plus intelligents et des plus forts. Et il ajoute d'une façon plus explicite : « S'il exorcise finalement le malin Génie ... c'est par un simple recours aux données de notre condition. » (*Signes*, p. 275.) La même pensée se continue : « Même si nous venons à supprimer dans les choses, un principe hostile, comme nous ne savons pas ses plans, il est pour nous comme rien. » (*Signes*, p. 276.) Ainsi nous voyons que pour triompher des ruses du Grand Trompeur, nous avons à recourir à la souplesse et à la dureté de la raison (p. 243), et finalement à faire comme si toutes ses ruses n'étaient rien.

Pour aller d'une idée à une autre qui en est proche, il y a une adversité sans nom, sans intention (*Signes*, p. 276) et une des études, celle qui avait été écrite pour les Entretiens de Genève, porte pour titre : « L'Homme et l'Adversité. » Au fond, c'est d'ailleurs nous-mêmes qui faisons cette adversité; ce que nous tendons à appeler la ruse du malin Génie, n'est au fond que la somme des obstacles mis par nous-mêmes, à nos projets : « Nous ne pouvons trouver nulle part d'obstacle, que nous n'ayons contribué à faire, par nos erreurs ou nos fautes. » (*Signes*, p. 276.) Ainsi, d'une façon qui, au premier abord, semble bizarre, nous sommes amenés à dire que notre pouvoir est infini, pour nous limiter nous-mêmes.

« Dans ce monde appauvri, où nous sommes, sous les masques il n'y a pas de visages »; et nous sommes dans une guerre où l'ennemi est insaisissable. (*Signes*, pp. 45-46.)
guerre où l'ennemi est insaisissable. » (*Signes*, pp. 45-46.)

C'est ainsi que se continue ce que nous pourrions appeler, par opposition à la ruse de la raison chez Hegel, la ruse de la non-raison.

Tout au long de cette méditation, nous avons ressenti l'unité entre la contingence et l'irrationnel dans le monde, et le goût de la conscience et de la liberté dans l'homme. C'est ce qu'il note dans *Signes* au sujet de Machiavel.

C'est ce qu'on peut voir aussi, au sujet des grands peintres quand ils ajoutent « une nouvelle dimension à ce monde trop sûr de soi, en y faisant vibrer la contingence » (*Signes*, p. 63).

Fixant alors un regard, sur l'ensemble de la vie, de sa vie, le philosophe pense d'abord à sa préexistence; mais peut-être, pouvons-nous nous demander s'il n'y a pas là un mythe rétrospectif. Puis il se dit que « nul n'est sans racines » (*Signes*, p. 35), que nulle pensée ne se détache tout à fait d'un support (*Œil et Esprit*, p. 208).

L'idée de naissance, c'est l'idée, nous dit-il dans *Œil et Esprit* page 192, de l'instant où ce qui n'était au fond du corps maternel qu'un visible virtuel, se fait à la fois visible pour nous et pour soi.

Au cours de cette vie, il apparaît qu'aucun gain de la littérature et de la philosophie, n'est vraiment acquis, ne se cumule, en un stable trésor (*Œil et Esprit*, p. 208).

Nous parlons d'espoir et de désespoir. Parfois, c'est un pan-tragisme, d'après son expression même, que nous pensons saisir dans la pensée de Merleau-Ponty, la vision « de cette marée d'angoisses qui est aussi le flux de l'histoire ». Sartre, pense-t-il, ne vivait pas dans le tragique : d'après Merleau-Ponty, il était « en deçà du tragique et de l'espoir, et bien armé pour défaire leurs nœuds clandestins » (*Signes*, p. 38). Mais cependant, « Sartre découvrait une adversité sans nom, dont il faudrait bien tenir compte ». Or, dans la « France de 1960 », où trouver le sens de la liberté sauvage, que, d'abord, ces jeunes gens cherchaient? (*Signes*, p. 455.)

A mesure que se poursuit notre réflexion, se profile sur elle l'ombre de la fatigue et de la mort. Parlant, page 66, dans *Signes*, du peintre, Merleau-Ponty écrit : « Eprouvant l'excès de ce qui est à dire sur leurs pouvoirs déjà vérifiés, il est capable d'aller dans ce même sens plus loin », mais il ajoute : « A moins qu'une mystérieuse fatigue intervienne dont il y a plus d'un exemple. » Un jour « la vie se dérobe, le corps se défalque; d'autres fois et plus tristement, c'est la question éparse à travers le spectacle du monde qui cesse de se prononcer » (*Signes*, p. 73). Reportons-nous plus haut dans la même préface : « A une autre vie, finie trop tôt, j'applique les mesures de l'espoir. A la mienne qui se perpétue, les mesures sévères de la mort... » Comme dans les choses de

l'enfance, c'est dans le camarade perdu, que je trouve la plénitude soit, comme le dit Proust, que la foi qui crée soit tarie en moi, soit que la réalité ne se forme que dans la mémoire. Ou, comme il le dit dans *Œil et Esprit*, « ce corps que j'appelle mien, la sentinelle qui se tient silencieusement sous mes paroles et mes actes » (p. 187), menace de me quitter, si cette expression même a un sens; nous avons déjà cité ce passage où il écrit : « ce feu qui ne cessera pas de brûler, jusqu'à ce que tel accident du corps défasse ce que nul accident n'aurait suffi à faire ». Ce ne sont pas seulement tous les problèmes de la peinture, ce sont tous nos problèmes qui illustrent cette énigme du corps dont il parle page 190. Il y avait : « le monde ou l'être vertical, celui qui est debout devant mon corps debout, et en lui les autres » (*Signes*, p. 29). Et celui-là n'est plus.

D'une façon plus générale encore, la réflexion qu' « on aurait besoin de plusieurs vies pour entrer dans chaque domaine d'expérience, avec l'abandon entier qu'il réclame » (*Signes*, p. 13) accompagne de plus en plus inexorablement notre pensée.

Il reste que notre temps qui « peut décevoir chaque jour une rationalité naïve », parce qu'il découvre par toutes ses fissures le fondamental, appelle ce que Merleau-Ponty nomme une lecture philosophique (*Signes*, p. 20).

La philosophie, plus que toute autre activité, semble nous dire le philosophe, « ne nous laisse pas ignorer l'étrangeté du monde que les hommes affrontent aussi bien et mieux qu'elle, mais comme en un demi-silence » (*Signes*, p. 37). Sans doute pourrait-on objecter que la littérature, l'art, l'exercice de la vie, — et en effet plusieurs lignes de Merleau-Ponty que nous avons citées vont dans cette direction — se font avec les choses mêmes, le sensible même, les êtres mêmes; elles restent cependant, soutient-il, dans l'habituel et le constitué. Ce n'est qu'à leurs limites extrêmes, d'après lui, qu'elles peuvent nous faire franchir cette limite qui donne sur l'étrange.

Nous pourrions nous arrêter ici quelques moments, et nous poser quelques questions. D'abord, Merleau-Ponty nous parle d'un champ de l'histoire, d'un champ du langage et d'un champ de l'Etre. Quels sont les rapports entre ces champs?

Parfois, il semble qu'il y ait un rapport si intime, un rap-

port plus que rapport entre les paroles et les pensées; et il y a certainement chez lui une tendance à réduire, du moins à identifier pensée et parole. Mais si nous lisons la page 28 de la préface de *Signes*, nous voyons qu'il y a une transformation de la pensée en paroles et des paroles en pensée; et cela nous amène à admettre qu'il y a au moins en puissance une distinction entre elles.

En troisième lieu, faisons observer qu'il y a comme un tissu, pour ainsi dire en soi, de la parole. A la page 53 de *Signes*, parlant du langage indirect et des voix du silence, « la parole, dit-il, joue toujours sur fond de parole; elle n'est jamais qu'un pli dans l'immense tissu du parler ».

Demandons-nous aussi s'il est possible d'affirmer, comme il le fait page 28 de la préface, que « tout ce que nous faisons a finalement un sens et un nom, même si d'abord nous ne savons pas lequel » du moment que « notre appareillage corporel et linguistique est donné ». N'y a-t-il pas là d'ailleurs une traduction dans l'empirique de quelque chose qui dépasse l'empirique?

D'autre part et pour ainsi dire dans l'autre sens, il va vers l'idée d'un « tout indivis du nommable ». « Elle (notre parole) arrache ou déchire des significations dans le tout indivis du nommable, comme nos gestes dans celui du sensible. » (P. 24.)

N'y a-t-il pas là une réalisation d'une abstraction qui serait cette totalité même?

Dans la même direction de pensée, nous trouverions le problème posé (par exemple p. 21) par l'idée de l'inactuel. « Si la pensée se maintient, c'est à travers — c'est par le glissement qui la jette à l'inactuel; car il y a l'inactuel de l'oubli, mais aussi celui de l'acquis. »

Le langage est-il capable de loger en lui les choses mêmes? — Je crois que ce ne peut guère être que par un artifice du langage même qu'on peut l'affirmer.

Pour aller plus loin, sans doute faudrait-il encore reprendre la méditation sur le Temps et sur l'Espace; l'espace apparaît comme nécessaire au temps même (et sans doute le temps à l'espace). L'espace comme texture est « la concrétion d'une universelle visibilité, d'un unique Espace qui sépare et qui réunit, qui soutient toute cohésion (et même celle du passé et de l'avenir) puisqu'elle ne serait pas, s'ils n'étaient partie au même espace » (*Œil et Esprit*, p. 200).

Quant au temps, nous pourrions partir d'une réflexion du paragraphe final de la préface de *Signes* qui évoque la conception de l'histoire comme un éventail, qui peut-être se replierait sur lui-même : « Mais si cette philosophie du temps était encore une rêverie de la vieille misère, pourquoi donc, en son nom, jugerions-nous de si haut le présent? » (*Signes*, p. 47.) Le doute, ici, porte sur la philosophie du temps; pour nous, il pourrait porter sur les idées abstraites de temps et de temporalités elles-mêmes.

Et nous avons déjà vu que le temps ne coule peut-être ni de l'avenir ni du passé. Quant à l'espace, nous le voyons partout éclater en changements de lieu (*Œil et Esprit*, p. 204). Et la méditation sur lui nous fait aller « plus loin que tout lieu identique » (p. 200). Nous sommes amenés à cette idée qu'il faut faire craquer la forme spatiale (*Ibid.*). « Il faut briser cette coquille d'espace, rompre le compotier », mais ici Merleau-Ponty s'interroge : « Et peindre, à la place, quoi? Des cubes, des sphères, des cônes, comme Cézanne l'a dit une fois? Des formes pures?... Ce serait mettre la solidité de l'Etre d'un côté et sa variété de l'autre. » Merleau-Ponty fait observer que Cézanne a déjà fait une expérience de ce genre dans sa période moyenne : « Il a été droit au solide, à l'espace — et constaté que, dans cet espace, boîte ou contenant trop larges pour elles, les choses se mettent à bouger, couleur contre couleur, à moduler dans l'instabilité. C'est donc ensemble qu'il faut chercher l'espace et le contenu. » (*Œil et Esprit*, p. 199.) Il est vrai qu'il parle encore de modulations d'une spatialité préalable; mais nous voyons que cette spatialité ne peut pas se séparer du contenu et que dans un sens, on peut bien dire qu'elle s'est évanouie.

Il voit bien que ce n'est pas seulement pour l'espace que le problème se pose; ce n'est pas seulement sur la légitimité de la forme espace, que nous avons à nous interroger : « Le problème se généralise, ce n'est plus seulement celui de la distance de la ligne et de la forme, c'est aussi bien celui de la couleur. » (*Œil et Esprit*, p. 199). Il rappelle l'expression de Klee : « Elle est l'endroit où notre cerveau et l'univers se rejoignent. » Il rappelle que c'est à son profit qu'il faut faire craquer la forme-spectacle. Il veut donc parler « de la dimension de couleur ». Mais « la seule couleur pas plus que l'espace » n'est une recette du visible; « le retour à la cou-

leur » a le mérite d'amener un peu plus près du cœur des choses, suivant le mot de Klee. Mais il est au-delà de la couleur-enveloppe, comme de l'espace-enveloppe. « Les plans autour desquels rayonne l'espace, ne sont en nul lieu assignable. » (*Œil et Esprit,* p. 200.)

Dans la philosophie, telle que nous l'entrevoyons, en suivant, nous espérons pas trop infidèlement, quelques indications de Merleau-Ponty, faudra-t-il accorder à l'étude du langage, la portée, que pendant longtemps il tendait à lui donner? « On dirait que pour voir devant nous un « signifié » que ce soit à l'émission ou à la réception, il faut que nous cessions de nous représenter le code et même le message, que nous nous fassions purs opérateurs de la parole. » (*Signes,* p. 26.) Tout en conservant sans doute l'idée qu'on ne peut pas séparer parole et pensée, il admet que « notre pensée traverse le langage comme le geste dépasse ses points de passage » (*Signes,* p. 54). Il semble bien que, à la page 24, la parole soit présentée comme une ruse : c'est lorsque « nous recourons à la ruse de la parole, et mettons entre nous, un domaine commun de pensée », que la parole nous rend l'expérience tolérable. Et à la fin de la même page : « la parole, disions-nous, romprait cette fascination, elle ne la supprimerait pas, elle la différerait, elle la reporterait plus loin, car elle prend son élan, elle est roulée dans la vague de la communication muette » (*Signes,* p. 22). Et sans doute, ensuite, il parle d'un « tout indivis du nommable »; mais n'est-ce pas là, comme nous l'avions suggéré déjà, une sorte de mythe? Et s'il dit, dans la page suivante, que : « Toute pensée vient des paroles et y retourne », il admet aussi que : « Toute parole est née dans les pensées et finit en elles. » Les pensées lui apparaissent alors comme la nervure des paroles. Il rappelle la phrase de Valéry : « L'homme est un animal de mots, cette puissance parlante, commente-t-il, où l'expression se prémédite. » (*Signes,* p. 26.) Cela ne doit pas nous faire oublier que, en même temps à « animal de mots » mon corps est appelé « animal de perceptions et de mouvements » (*Signes,* pp. 211 et 214). Sans doute il tend à penser qu'en tant que pures différences, parole et pensée sont indiscernables. Mais nous avons l'impression, devant de tels passages, qu'il reste une différence entre ces différences mêmes.

Aussi ne sommes-nous pas étonnés, à la fin de *Œil et Esprit,*

de voir qu'il s'adresse à celui qui pense « que le seul privilège de la pensée parlante est d'avoir rendu son support maniable ». Cette discussion même lui fait formuler l'idée plus générale que « nous ne sommes nulle part en état de dresser un bilan objectif, ni de penser un progrès en soi ». Peut-être, et c'est déjà une question que nous avons vue se préfigurer, c'est toute l'histoire humaine qui, en un certain sens, est stationnaire. Et de même que nous venons de mettre en question le privilège de la pensée parlante, nous voyons se mettre en question le privilège de l'histoire. Bien plus, « le plus haut point de la raison est-il de constater ce glissement du sol, sous nos pas, de nommer pompeusement interrogation, un état de stupeur continuée, recherche un cheminement en cercle, Etre ce qui n'est jamais tout à fait? » C'est donc après le langage et l'histoire, l'Etre même qui s'est mis en question; nous ne serions jamais, nous n'aurions jamais que ce que V. Jankelevitch appelle un presque-Etre.

Le nom de Klee nous rappelle la parole évoquée par Merleau-Ponty : « Certain feu prétend vivre. » La métaphore du feu et de l'éclatement est souvent présente dans la pensée de Merleau-Ponty.

Sans doute nous rappelions la phrase suivant laquelle, « le temps nous a été donné de nous tromper », surtout, peut-être à vrai dire, d'être trompés; « il n'est pas vrai qu'à aucun moment, nous ayions été maîtres des choses, ni que, ayant devant nous des problèmes clairs, nous ayions tout gâché par futilité » (*Signes*, p. 46). Du moins, savons-nous que « l'homme complet, celui qui ne rêve pas, qui peut mourir bien parce qu'il vit bien, et qui peut aimer sa vie parce qu'il envisage sa mort, c'est, comme le mythe des androgynes, le symbole de ce qui nous manque » (p. 46). Vérité peut-être trop âpre, nous dit-il. Il y a une « noble ruse pour cacher la vie aux enfants » (*Ibid.*). Dans une phrase qui sonne comme certaines phrases de Rimbaud, « Quels nouveaux hommes assez durs, seront assez patients pour le refaire vraiment? » Le monde? Le mal? Nous ne savons pas trop, dans ce tissu complexe filé entre nous, à quoi se rapporte la question. Du moins savons-nous que, comme il le dit dans un passage plus calme que celui que nous venons de citer : « Ainsi notre frère l'amour est là, notre sœur la vie, et même notre sœur la mort corporelle, aussi prometteuse qu'un enfantement. » (*Signes*, p. 45.)

Nous retournant vers ce que nous avons dit, nous constatons malgré tout, d'abord, qu'il y a d'après lui des divergences entre les philosophes bien plutôt qu'entre les artistes, puisqu'il nous dit que dans l'art et dans une sorte d'unité, communient l'un avec l'autre les grands artistes; et nous croyons toutefois qu'il y a autant de différences entre les grands artistes qu'entre les grands philosophes, et qu'entre unité et diversité, il y a compatibilité et même implication.

Nous avons tenté en suivant les *Signes* que nous fait Merleau-Ponty, de découvrir par toutes les fissures mêmes de notre temps, ce qu'il appelle le fondamental (p. 26). Et nous pouvons, en conclusion, évoquer son dernier paragraphe dans la préface de *Signes* : « La conclusion, ce n'est pas la révolte, c'est la *virtu* sans aucune résignation. » L'espoir se reforme; « et si le mot de vérité conserve un sens, il circule plus de vérité » aujourd'hui, entre les événements de l'histoire, qu'il y a vingt ans. Essayons de ne pas en douter.

Jean Wahl.

Directeur de la publication : Jean-Paul Sartre

Imprimerie Chantenay, Paris - Octobre 1961
Dépôt légal 4e trim. 1961

Maurice

MERLEAU-PONTY

ŒUVRES

Phénoménologie de la perception

•

Humanisme et terreur

Essai sur le problème communiste

•

Éloge de la philosophie

Leçon inaugurale faite au Collège de France le 15 janvier 1953

•

Les aventures de la dialectique

•

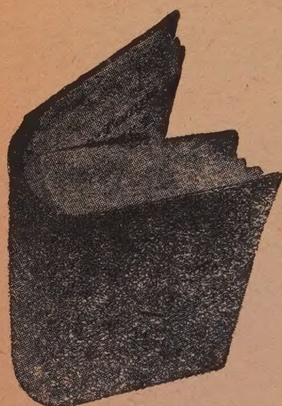
Signes

nrf

RELIURE MOBILE

DOS ROND AVEC NERFS

DOS TOILÉ VIEUX ROUGE AVEC NERFS



Grain chagrin

Titre **"Temps Modernes"** imprimé en doré



POUR 6 MOIS - 12 TIGES



A nos bureaux . . **5,00 NF**
Franco . . . . **5,50 NF**

B U L L E T I N D ' A B O N N E M E

Les Temps Modernes

Veuillez m'inscrire pour un abonnement de { * SIX MOI * UN AN
TEMPS MODERNES, à partir du 1er ....

* Ci-joint mandat-poste de ......
* Ci-joint chèque de ....
* Je vous envoie par courrier de ce jour : * mandat-carte de ... * chèque postal de...

Rayer les mentions inutiles.

	Un an	Si
	—	
France	38 NF	
Étranger	41 NF	
Supplément recommandé ..	7,20 NF	3,

TARIF ÉTRANGER EN DEVISES

	Un an
	—
Livres sterling..............................	3
Dollars	8,40
Francs belges................................	420
Francs suisses...............................	37
Lires	5 200

................................., le ....

(SIGNATURE)

Nom ....

Adresse ....

....

....

Détacher le bulletin ci-joint et l'adresser à M. le Directeur des TEMPS MOD
30, rue de l'Université, Paris (7e). C. C. P. 6999-04

SOMMAIRE

MAURICE MERLEAU-PONTY